

Class 225.97Q

Book B831


General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



Digitized by the Internet Archive
in 2025

DIE ENTSTEHUNG
DER
PAULINISCHEN CHRISTOLOGIE

VON

DR. MARTIN BRÜCKNER

LICENTIAT DER THEOLOGIE

PFARRER AM KADETTENHAUSE ZU KARLSRUHE.



STRASSBURG
J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1903.

Verlag von J. H. Ed. Heik (Heik & Mündel).

- Baldensperger, W.** Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. I. Hälfte: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. Dritte völlig umgearbeitete Auflage. *Ab* 4.—
- Baum, Ad.** Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529. *Ab* 4.50
- Baum, Mathilde.** Johann Wilhelm Baum. Ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß. 1809—1878. Zweite, stark vermehrte Auflage. brosch. *Ab* 3.50; gebd. *Ab* 4.50
- Benkert, Jean-Dan.** professeur au Gymnase de Strasbourg. Notice biographique. Relation de sa captivité à Dijon etc. Lettres à sa femme, 1793, 1794. M. 1 Lith. *Ab* 3.20
- Bruch, Dr. Fr.** Kindheit u. Jugenderinnerungen. Aus seinen schriftl. Aufzeichn. mitgeteilt v. Th. G(erold). Mit 3 Radirungen von E. G(erold). *Ab* 2.50
- Bruch, Joh. Fr.** Seine Wirksamkeit in Schule u. Kirche 1821—1872. Aus seinem handschriftl. Nachlasse hrsgb. v. Th. G(erold). *Ab* 2.50
- Bucher, Martin.** Le réformateur de l'Alsace par Th. Gerold. A l'école du dimanche de Saint-Nicolas. Souvenir du 1 Nov. 1891. M. 1 Bilde. *Ab* —.20
- Diek, Aug.** Das elsässische Konferenzgesangbuch, gegen den Angriff des Prof. D. Spitta verteidigt. *Ab* —.80
- Der Alkoholismus in Elsaß-Lothringen an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts (1880—1903). *Ab* 3.50
- Engel, Carl.** Das Schulwesen in Straßburg vor der Gründung des protestantischen Gymnasiums 1538. *Ab* 2.—
- Erichson, Alfr.** Das theologische Studienstift Collegium Wilhelmitanum 1544—1894. Zu dessen 350 jähriger Gedächtnisfeier. *Ab* 3.50
- Die Calvinische und die Altstraßburgische Gottesdienstordnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgie in der evang. Kirche. *Ab* —.80
- Fa**csimile de l'édit portant révocation de l'édit de Nantes Octobre 1685. D'après l'original des archives nationales. *Ab* 3.50
- Festschrift** zur Feier des 350 jährigen Bestehens des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg. Herausgegeben von der Lehrerschaft des protestant. Gymnasiums. 2 Teile. Mit Illustrationen und 2 Tafeln. *Ab* —.10

DIE ENTSTEHUNG
DER
PAULINISCHEN CHRISTOLOGIE

DIE ENTSTEHUNG
DER
PAULINISCHEN CHRISTOLOGIE

VON

DR. MARTIN BRÜCKNER
LICENTIAT DER THEOLOGIE
PFARRER AM KADETTENHAUSE ZU KARLSRUHE.



STRASSBURG
J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1903.



47390

225.970

B831

UNIVERSITY OF MICHIGAN

LIBRARY

ANN ARBOR, MICH.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die paulinische Christologie geschichtlich zu erklären. Sie bringt damit zugleich den Nachweis, dass das Christusbild des Paulus fast ganz unabhängig von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu entstanden ist. Diesen Nachweis habe ich nicht gesucht. Ich bin vielmehr von diesem Resultate meiner Forschung selbst überrascht worden. Habe ich Recht, dann ist damit der geschichtliche Beweis dafür geliefert, dass die christliche Religion in ihrem Kern unabhängig von «zufälligen Geschichtswahrheiten» ist.

Ich kann das Buch nicht der Oeffentlichkeit übergeben, ohne den — mir persönlich meist unbekannten — Forschern auf dem Gebiete der neutestamentlichen Religionsgeschichte, für alle Anregung und Belehrung von Herzen zu danken. Besonders fühle ich mich gedrungen, auch an dieser Stelle Herrn Prof. D. Wrede in Breslau meinen Dank auszusprechen. Er hat mir — abgesehen von dem, was mir später seine Werke geboten haben — in persönlichem Gedankenaustausch die Erkenntnis der Bedeutung und der Methode der religionsgeschichtlichen Forschung erschlossen.

DER VERFASSER.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Methodische Vorbemerkungen	1
2. Die Bekehrung des Paulus als Ausgangspunkt für eine geschichtliche Darstellung seiner Christologie	19
3. Die beiden disparaten Seiten des paulinischen Christusbildes	30
4. Die Bedeutungslosigkeit des Erdenlebens Jesu für Paulus .	41
5. Die Bedeutung des himmlischen Christus für Paulus . .	65
6. Der Versuch, das himmlische Christusbild des Paulus als einen in seinem Denken vollzogenen Rückschluss zu be- greifen	82
7. Die Ausscheidung der bestimmt christlichen Bestandteile des paulinischen Christusbildes	93
8. Die jüdische Christologie im Zeitalter Jesu	97
9. Die jüdische Christologie des Paulus	173
10. Die Ausgestaltung der paulinischen Christologie durch die Episode der Menschwerdung des Christus	218

1. Methodische Vorbemerkungen.

Die paulinische Christologie hat seit ihrer Darstellung von R. Schmidt¹ in Deutschland keine monographische Bearbeitung mehr erfahren. Eine erneute Untersuchung derselben wird daher am zweckmässigsten ihr Recht diesem Buche gegenüber begründen.

R. Schmidt stellt die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dar. Er bespricht sie in folgenden drei Kapiteln:

1. Der Gegensatz von Fleisch und Geist als Voraussetzung der paulinischen Heilslehre (S. 8—46).

2. Die Heilsbegründung (S. 47—91).

3. Der Heilsmittler (S. 92—159).

Diese Einstellung der Christologie in den Zusammenhang der Heilslehre des Apostels bezeichnet gewiss einen bedeutsamen Fortschritt gegenüber der früheren nur «verständlich ordnenden»² Darstellungsweise seiner Lehre. Denn erst durch Eingliederung in diesen Zusammenhang konnte ein psychologisches Verständnis der paulinischen Christologie gewonnen werden. Die Vorstellung des erhöhten

¹ R. Schmidt, Die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dargestellt. Göttingen 1870.

² Holsten, Das Evangelium des Paulus 1898, Teil II, S. 3: Man handelte die Hauptbegriffe der paulinischen Theologie meistens in der Gedankenfolge ab, die ihr Paulus im Römerbriefe gegeben hatte.

Christus als Geistwesen hängt ja ohne Zweifel mit der Anschauung zusammen, die der Apostel vom Wesen und Wirken des Geistes Gottes überhaupt besitzt. Ebenso ist die Anschauung des Paulus von der menschlichen Natur Christi stark von seiner prinzipiellen Beurteilung des Menschen als Fleischwesen beeinflusst.

Aber diese Methode hat auch ihre grossen Gefahren. Indem sie die Christologie des Paulus psychologisch begreiflich zu machen sucht, vernachlässigt sie deren geschichtliche Voraussetzungen. Wo sie einseitig gehandhabt wird, tut sie leicht den geschichtlichen Tatsachen und klaren Ausführungen des Paulus Gewalt an. Man könnte sie dann die Methode der rigorosen Logik nennen.

Diese Methode sucht die Christologie des Paulus als logische Gedankenentwicklung von einem Punkte im Denken des Paulus aus zu verstehen und aufzubauen. Für R. Schmidt ist dieser Punkt der Gegensatz von Geist und Fleisch. Nach Holsten hat sich an der Tatsache des Kreuzestodes Jesu und ihrem Verständnis als des gottgewollten Todes des Messias die religiöse Gedankenwelt des Paulus aus seinem ursprünglich jüdischen Bewusstsein (Gal. 1 14) zu seinem neuen christlichen entwickelt (2. Kor. 5 17). «Diese innere Bewegung des Bewusstseins vollzog sich in der Form einer allmählichen μεταμόρφωσις τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός (Röm. 12 2, 2. Kor. 5 17)».¹

Wenn auch Holsten als der Begründer und klassische Vertreter dieser Methode gelten kann,² so beherrscht sie doch auch sonst vielfach die Darstellungen der paulinischen Theologie und ist besonders auf dem Gebiete der paulinischen Christologie noch fast allgemein gebräuchlich.

¹ Holsten, a. a. O., S. 3.

² Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899, S. 30

Deshalb sollen die Einwände gegen dieselbe etwas ausführlicher dargelegt werden.

Die Fehler dieser Methode liegen 1. in einer falschen Auffassung von der Gedankenarbeit des Paulus und 2. darin, dass sie wichtige Fragen und Probleme unberücksichtigt lässt. Aus beidem ergibt sich 3., dass sie zu falschen Resultaten führt.

I. Die besprochene Methode setzt voraus, dass Paulus sein Evangelium in dialektischer Gedankenarbeit zu einem im ganzen einheitlichen System ausgestaltet habe. «Wir dürfen denken,» sagt Holsten,¹ «dass Paulus in die Einsamkeit Arabiens und an die uralte Offenbarungsstätte Gottes am Sinai gegangen sei, um in unmittelbarem Verkehr seines Geistes mit Gott und in eindringendem, ernsten Sinnen über die in den heiligen Schriften gegebene Offenbarung Gottes die Lösung der ihn quälenden Rätsel, die Bedeutung und Notwendigkeit des Kreuzestodes des Messias und die Uebereinstimmung des ihm aufgegangenen Bewusstseins über diesen Kreuzestod mit der Offenbarung Gottes in den heiligen Schriften zu finden, damit aber die Einheit seines religiösen Bewusstseins wiederzufinden. Innerhalb der etwa drei Jahre dieser Einsamkeit muss sich in seinem Geiste das Evangelium Christi, das Evangelium des Glaubens (Gal. 16. 7. 23) gestalten und begründen haben.

Diese Auffassung Holstens findet weder in Gal. 1 17f., noch in dem, was wir sonst über Paulus und sein Evangelium wissen, eine Bestätigung.

Die drei Jahre der Galaterstelle schliessen nämlich entweder mit dem Aufenthalte des Paulus in Arabien den doppelten Aufenthalt in Damaskus, vorher und nachher, ein, oder sie sind überhaupt erst von der Rückkehr nach Damaskus an zu zählen, was sogar wegen der Analogie mit

¹ Holsten, a. a. O., S. 52.

Kap. 21 wahrscheinlicher ist. Zum mindesten ist aber der doppelte Aufenthalt in Damaskus einzurechnen. Davon wird der erste nur von kurzer Dauer gewesen sein, da ihn Paulus nicht einmal ausdrücklich erwähnt, sondern nur aus dem πάλιν erschliessen lässt. Umsomehr ist aber der zweite Aufenthalt in Damaskus zu berücksichtigen, auf dem nach dem Wortlaute als auf dem abschliessenden Hauptsatze der Nachdruck liegt. Hätte Paulus die drei Jahre in Arabien geweiht, dann hätte er diese Zeitangabe wohl auch mit der Erwähnung seines Aufenthaltes verknüpft, zumal ihm eine so lange Einsamkeit in der Wüste zum besonderen Beweise für seine Behauptung dienen konnte, dass er sich nicht mit «Fleisch und Blut», d. h. mit andern Menschen über sein Evangelium besprochen habe.

Der exegetische Befund wird noch durch folgende Erwägungen bestätigt. 1. Paulus weiss sich sofort mit seiner Bekehrung zum Heidenapostel berufen (Gal. 1. 16. 27). Sollte er da drei Jahre gewartet haben, ehe er an die Ausführung dieses göttlichen Befehles ging? Das sieht doch dem Manne des tatkräftigen, schnellen Entschlusses nicht ähnlich, zumal da es für ihn bei der nahen Erwartung der Parusie Christi keine Zeit zu verlieren gab. 2. Paulus geht nach Verlauf der drei Jahre nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen. Sollte er das noch vor Beginn seiner Missionstätigkeit getan haben, so hätte er schwerlich noch sagen können ἀπόστολος . . . οὐδὲ δι' ἀνθρώπου. Denn Paulus ist ja doch nicht aus blosser Neugierde nach Jerusalem gegangen, sondern um seine Missionstätigkeit mit der der Urapostel wenigstens äusserlich zu verbinden.¹ 3. Der Umstand, dass Paulus

¹ Für Paulus blieb zeitlebens Jerusalem der Mittelpunkt des gegenwärtigen und zukünftigen Reiches Christi (Röm. 15¹⁹. 11²⁶;

erst nach drei Jahren nach Jerusalem gegangen ist, die Tatsache, dass er dann nicht mehr nach Damaskus zurückgekehrt ist, die unbestimmte Art, mit der er seine Tätigkeit in Syrien und Cilizien einführt, legen es nahe, die Missgeschicke, von denen Paulus 2. Kor. 11:32 f. erzählt, und an die auch die Apostelgeschichte Kap. 9 Erinnerungen zu enthalten scheint, in diese drei Jahre zu verlegen.

4. Während ein dreijähriger Aufenthalt in Arabien von Paulus nicht berichtet und an sich unwahrscheinlich ist, entspricht eine kurze Zurückgezogenheit von Tagen oder Wochen in die Einsamkeit der Wüste nach dem gewaltigen Erlebnis vor Damaskus nicht nur dem Wortlaute der Stelle Gal. 1:17 f., sondern auch dem Charakter des Paulus und der Analogie vieler jüdischer Propheten und Apokalyptiker, die sich in die Einsamkeit zurückziehen, um eine Offenbarung Gottes zu erhalten, oder sich auf die Ausführung eines erhaltenen Auftrages vorzubereiten (z. B. Hen. 137 f. IV. Esr. 9:26 f., 12:51. 141 Ap. Bar. 21:1–3; aber auch schon Hes. 3:22 (13) und die Geschichte von Elia am Berge Horeb). Am nächsten liegt die Analogie zu dem Aufenthalte Jesu in der Wüste, dem ja auch das gewaltige Erlebnis der Messiasberufung in

Gal. 4:25 ff.). Die Juden haben in jeder Hinsicht vor den Heiden viel voraus (Röm. 3 und 9). Um ihretwillen werden die letzteren schliesslich nur gerettet (Röm. 11:11–31). Die Judenchristen sind Heilige erster Klasse, denen gegenüber sich die Heidenchristen als Schuldner fühlen müssen (Röm. 15:27. 2 Kor. 8:14. Kap. 9 vgl. Röm. 1:16, 2:10 f., 3:1 ff., 9:4 ff.). Sie sind der edle Oelbaum, auf den die Heidenchristen als wilde Schösslinge eingepropft werden (Röm. 11:16 ff.). Diese müssen sich deshalb auch Abraham als Stammvater gefallen lassen (in Röm. 4:1 bezieht sich ἡμεῖς auf eine meist heidenchristliche Gemeinde). Das Grosse dabei ist, dass diese jüdische Beschränktheit dem herrlichen Universalismus des Paulus nicht geschadet hat. Aber gerade im Galaterbriefe, in dem Paulus diesem Universalismus den gewaltigsten Ausdruck gegeben hat (3:26–29) in dem er sich dem Petrus und den Uraposteln gleich (28) und überlegen (21:1 ff.) hinstellt, sagt er doch, dass er seine Mission für vergeblich gehalten hätte, wenn er den Anschluss in Jerusalem nicht gefunden hätte (22).

der Taufe vorausgeht, mag nun die Erzählung geschichtlich sein oder nicht. Wir sehen daraus, was die Beschäftigung in solcher Zurückgezogenheit war: Fasten und Beten, Verkehr mit Engeln und Kampf mit dem Satan, Gesichte und Offenbarungen Gottes. Dass die Erlebnisse des Paulus in «Arabien»¹ keine andern waren, dafür zeugt alles, was wir sonst von ihm wissen, und was er selbst über sein Innenleben berichtet (vergl. bes. 1. Kor. 14¹⁵, 18, 13¹, 2. Kor. 12¹ ff., Gal. 2¹ act. 169, 27 23).

Aber auch ganz abgesehen von der Stelle Gal. 1¹⁷ f spricht gegen die Annahme einer systematischen Verarbeitung des Evangeliums durch Paulus am lautesten der Inhalt seines Evangeliums selbst. Was der Apostel darin an Theologie besitzt, das hat er zumeist aus seiner jüdischen Vergangenheit als schriftgelehrter Pharisäer.² Doch auch als solcher hatte er keine Dogmatik. Es ist gar nicht jüdische Art, die religiösen Gedanken dogmatisch zu systematisieren.³ Kein jüdischer Theologe hat

¹ Nach Schmiedel, H. C. II. S. 20 sind «die Gegenden südöstlich von Damaskus gemeint». Nach Josephus (Vita 51) gab es in Galiläa, nach Hieronymus (88, 29) ebenfalls in Samarien eine Stadt Araba: Pfeiderer, Urchristentum² 1902, S. 78 A. Nach Gal. 4²⁵ ist es aber doch wohl das Nächstliegendste, an die Sinaihalbinsel zu denken. IV. Esr. 14² kommt dem Apokalyptiker eine Stimme «aus dem Dornbusch», und dann heisst es Vers 3: Ich habe mich schon einmal am Dornbusch geöffnet und habe mit Mose geredet. Der Apokalyptiker vergleicht also seine Offenbarung mit der des Mose, ja er ordnet sie ihm über Vers 15 ff. Ebenso verfährt Paulus 2, Kor. 3 Vielleicht liegt darin eine Begründung für die weite Wallfahrt. Vgl. 1. Kön. 19.

² Pfeiderer, a. a. O., S. 68 f. sagt «von dem, was man die paulinische Theologie zu benennen pflegt»: Einen Lehrbegriff kann man es nur uneigentlich, ein dogmatisches System gar nicht nennen. Es ist ein Komplex von sehr verschiedenartigen Gedankenreihen, die sich untereinander vielfach verbinden und durchkreuzen, ergänzen und widersprechen. Sie haben «ihre Einheit in der religiösen Persönlichkeit des Christen und Apostels Paulus».

³ Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 135: «Was man bei den Rabbinen lernte, war Auslegung einzelner Stellen, Ver-

eine Dogmatik geschrieben. Selbst der Philosoph Philo hat kein eigentliches «System» zuwege gebracht.

So ist auch Paulus weder als Pharisäer noch als Apostel Systematiker gewesen. Vielmehr ist in das bunte Allerlei seiner jüdischen Vorstellungswelt die neue religiöse Erkenntnis Jesu Christi wie ein Blitz eingeschlagen (2. Kor. 46), hat ihm die alten jüdischen Gedanken und Formeln in neuem Lichte gezeigt und mit neuem Leben durchglüht, hat manche Anschauungen entwertet, manchen Begriffen neuen Wert verliehen und ihm, was besonders hervorgehoben werden muss, viele relative Gegensätze als absolute erscheinen lassen.¹ Dabei sind aber Risse und Widersprüche stehen geblieben oder neue entstanden, die keine nachfolgende systematische Arbeit ausgeglichen hat. Wir haben schon auf den Gegensatz seines Universalismus zu seiner jüdisch-kirchlichen Beschränktheit aufmerksam gemacht. Für ihn persönlich war die letztere Anschauung ebenso wertvoll wie für ein System seiner Lehre widerspruchsvoll. Während dieser Widerspruch zum Teil erst neu entstanden ist, ist z. B. der zwischen Röm. 5 und 7 in der Anthropologie des Paulus stehen geblieben. Dort wird der Mensch sündig infolge der Uebertretung eines göttlichen Gebotes, hier ist der Mensch sündig wegen seiner irdisch-menschlichen Natur. Neu entstanden ist ferner der Widerspruch zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem Endgerichte nach den Werken. Prinzipiell geworden ist der Widerspruch in der Lehre vom Gesetz, das göttliche Autorität behält und doch für die Christen keine Giltigkeit mehr hat.

gleichung mit andern Stellen, Bildung von Kettenschlüssen u. s. w., auch allegorische Deutung. Die Ausführungen des Paulus in Röm. 4 und Gal. 3 sind gute Proben jüdischer Auslegungsmethode.

¹ Vgl. das von Holtzmann n. t. Theol. 1897, II, S. 66 A¹ zitierte Wort Carlyle's.

Die Methode der rigorosen Logik sucht nun durch künstliche Exegese die eine Gedankenreihe des Paulus auf Kosten der andern wegzudisputieren, wie das z. B. R. Schmidt bezüglich der Bedeutung des Todes Jesu tut.¹ Oder man versucht es, wie Holsten und andere, unter Anerkennung vorhandener Widersprüche, die Einheit des theologischen Denkens in Paulus dadurch nachzuweisen, dass man alle seine Gedankengänge als logische Umformung seines jüdischen Bewusstseins von einem Mittelpunkt aus ableitet.² Demgegenüber hat eine wirklich geschichtliche Darstellung der Lehre des Paulus auch die erkannten Widersprüche und Ungleichmässigkeiten so nachzuweisen, wie sie im Denken des Paulus geschichtlich entstanden sind, ohne überall die Notwendigkeit einer logischen Vermittlung und Begründung vorauszusetzen.

Hiergegen wendet man immer wieder ein — auch Schmidt tut das mehrfach in seinem Buche — man dürfe dem Apostel bei seiner eminenten logischen Begabung, von der seine Briefe zeugen, keine logischen Widersprüche zutrauen. Auf diese Behauptung muss noch etwas ausführlicher eingegangen werden, da sie auch unausgesprochen noch vielfach die Darstellungen seiner Lehre beherrscht. Es ist in dieser Beziehung auf ein dreifaches hinzuweisen³

¹ R. Schmidt macht gegen die Unterscheidung eines tatsächlichen (stellvertretendes Strafleiden) und eines anthropologischen (Aufhebung der Sünde in der Vernichtung des Fleisches) Gesichtspunktes bei Baur n. t. Theol. S. 156 ff. den letzteren als einzigen und einheitlichen geltend. Vgl. besonders S. 62 und die Erklärung von Gal. 3:13 auf S. 83. Diese Einseitigkeit ist durch die anthropologische Umrahmung s. Christologie bedingt.

² Bei Holsten der Kreuzestod Christi. Dadurch, dass hier der Mittelpunkt eine geschichtliche Tatsache ist, gewinnt diese Methode den Schein einer historisch-genetischen, während sie in Wahrheit eine psychologisch-genetische ist und, prinzipiell angewandt, zur dogmatischen wird.

³ Den Inhalt der folgenden Ausführungen habe ich z. T. Herrn Prof. Wrede in Breslau zu verdanken,

1. Paulus verwendet seine dialektische Schärfe, die er ohne Zweifel in hohem Masse besass, an einzelnen, speziellen Punkten, ohne die dort gezogenen Schlüsse mit dem Ganzen seiner Lehre auszugleichen. Sie ist ihm besonders ein willkommenes Kampfesmittel im Streit mit seinen Gegnern gewesen. So ist z. B. seine Rechtfertigungslehre im Kampf mit den Judaisten entstanden. Und da fast alle seine Briefe irgendwie den Charakter von Streitschriften an sich tragen, so tritt auch fast überall die dialektische Schärfe als ein besonderes Merkmal seiner Begabung in den Vordergrund. Aber immer nur in der Behandlung einzelner spezieller Fragen, nirgend in dem Versuche eines systematischen Aufbaues seiner Lehre. Auch im Römerbriefe nicht.¹ Hier verteidigt Paulus vielmehr gegenüber der vorausgesetzten Behauptung seiner Gegner: νόμον καταργεῖ die in gewissem Sinne paradoxe These: νόμον ἱσχύνομεν.² Er tut das aber auch nicht in systematisch geordneter Weise, sondern in einzelnen Gedankenkreisen, die durchaus nicht immer logisch fortschreiten, sondern sich sogar teilweise widersprechen.

2. Paulus entwickelt oft eine Lehre mit rabbinischem

¹ Wollte man das voraussetzen, so täte man erst recht der systematischen Begabung des Paulus bitter Unrecht; der Versuch wäre dann misslungen.

² Zu bemerken ist, dass νόμος hier (Röm. 331) etwa die Bedeutung von «sittlicher Weltordnung» hat, wie z. B. aus der von Paulus gewählten Form des Einwandes erhellt, der von den Gegnern vielleicht etwas anders gemeint war (Kap. 61. 15, Kap. 35—8). Nur darf man ja nicht vergessen, dass für ein jüdisches Gemüt mosaisches Gesetz und sittliche Weltordnung identische Begriffe sind. Den abstrakten Begriff kannte der Jude nicht; er subsummierte alles Ethische sofort unter sein «Gesetz». Diese Identifikation ist klassisch durchgeführt in der allegorischen Schriftauslegung Philos; vgl. aber auch z. B. Röm. 214 f. und die Behauptung der Alexandriner, dass Plato den Moses abgeschrieben habe. — Im Galaterbriefe, wie im Kolosserbriefe, verteidigt Paulus etwa die umgekehrte These: ὁ νόμος καταργηται. Denn dort hat er das «Gesetz» als das den Juden von den andern Menschen Unterscheidende, als jüdischnationale Satzung vor Augen, Kol. 214.

Scharfsinn an einem Schriftwort, das ihm als solches schon als voller Beweis gilt und damit seiner Logik eine Grenze setzt. Dieses Verfahren ist auch ein Grund für die oben hervorgehobene Tatsache, dass sich im Judentume überhaupt keine systematische Glaubenslehre findet. Man hatte das Ganze der Lehre in dem hl. Buche und schöpfte daraus nach Bedürfnis. Allerdings gestattete die allegorische Auslegung eine grosse Bewegungsfreiheit der Gedanken und es soll auch gar nicht geleugnet werden, dass sich wirklich theologische und philosophische Arbeit damit verband.¹ Paulus ist und bleibt der erste Theologe des Christentums. Aber das Umgekehrte, dass alle Theologie Schriftauslegung sein wollte, verhinderte, auch bei Paulus, den systematischen Aufbau derselben. So denkt Paulus gar nicht daran, seine Rechtfertigungslehre in Einklang mit seiner Lehre vom Endgericht zu setzen. Es genügt ihm völlig, dass er sie mit dem Schriftwort Hab. 24 belegen (Gal. 3 11) oder aus ihm entwickeln (Röm. 1 17) kann.

3. Der letzte und entscheidende Grund für das Fehlen eines einheitlichen Gedankenaufbaues der Theologie des Paulus liegt aber nicht auf diesem formalen Gebiete, sondern in der jüdischen Bestimmtheit seines Bewusstseins und Denkens überhaupt.

Dieses ist zunächst, wie alles antike Denken, konkret. Wir denken abstrakt; unsre Begriffe von Fleisch und Geist, Tod und Leben usw. sind für die Theologie Bestimmungen des Bewusstseins. Für Paulus, wie im Altertum überhaupt, haben dieselben Begriffe etwas Konkretes, Hypostasenartiges. Ja Paulus personifiziert geradezu Begriffe wie *θάνατος*, *ζωή*, *σάρξ*, *πνεῦμα* usw. In dieses Gebiet

¹ Der schlagendste Beweis ist auch hierfür wieder Philo, dessen Philosophie allegorische Schriftauslegung ist.

gehört auch die Angelologie und Dämonologie des Apostels, die zwar eine vorzügliche und anerkannte Bearbeitung von Everling¹ gefunden hat, deren hervorragende Bedeutung für die Christologie des Paulus aber durchgängig zu wenig oder gar nicht gewürdigt wird. Die psychologische Methode weiss eben mit diesen Tatsachen nichts anzufangen.

Sie muss aber vollends im Stiche lassen, wenn es sich zeigt, dass die Lehre des Paulus ihrem Wesen nach nicht begrifflich, sondern geschichtlich aufgefasst und behandelt sein will. Gerade hierin liegt erst die tiefste Eigentümlichkeit der paulinischen, jüdischen gegenüber unsrer heutigen Denkweise. Indem wir unser wissenschaftliches Welterkennen und die darauf basierten Hypothesen scharf von unserm religiösen Denken und Empfinden scheiden, verlegen wir das Gebiet des religiösen Lebens aus dem Bereiche der äusseren Tatsachen in das Bereich des Innenlebens, aus den Kategorien der Substantialität in die der Modalität, der Werturteile. Für Paulus dagegen ist Religion durchaus ein auf Tatsachen gegründetes und durch Tatsachen sich vollziehendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Religion und Welterkennen sind verbunden. Die paulinische Heilslehre ist daher wesentlich Heilsgeschichte. Geschichtliche Faktoren sind grundlegend für Religion und Frömmigkeit. Religion ist geradezu die Geschichte, die sich zwischen Himmel und Erde abspielt. Einst — jetzt — künftig: das sind die grossen Kontraste, in deren Umschwung sich Paulus gestellt weiss.² Daher haben auch die Grundbegriffe der paulinischen Theologie geschichtliche Prägung und bilden geschichtliche Reihen; z. B. Knechtschaft — Erlösung —

¹ Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

² Vgl. besonders das wundervolle Kapitel: Der Umschwung bei Holtzmann n. t. Theol. 1897, II, S. 53 ff.

Freiheit, oder Feindschaft — Versöhnung — Friede. In diese geschichtliche Spannung müssen auch die Gegensätze «Fleisch» und «Geist» einbezogen werden. Sie bilden den Inhalt der beiden grossen Weltperioden — des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν μέλλων —, deren gewaltigen Umschwung Paulus täglich erwartet. Man darf daher die Gegensätze von Fleisch und Geist nicht nur begrifflich als Gegensätze der Qualität betrachten, sondern muss sie ebenso sehr geschichtlich als solche der Zeit behandeln, wenn man ihre Bestimmtheit bei Paulus recht verstehen und wiedergeben will. Weil das R. Schmidt zu wenig berücksichtigt hat, darum ist auch sein paulinisches Christusbild in vielen Stücken unvollständig und verzeichnet. Denn auch der Christus ist für Paulus eine heilsgeschichtliche Persönlichkeit. Allerdings nicht im modernen Sinne. Der «geschichtliche Christus» etwa im Sinne der Ritschlschen Schule wäre für Paulus ein Nonsens gewesen. Die paulinische Christologie hat es vielmehr mit den Erlebnissen eines Himmelswesens zu tun, die für die Menschheit eine ausserordentliche Bedeutung haben und noch haben sollen. Nur, weil R. Schmidt diese geschichtliche Bedingtheit des paulinischen Christus gänzlich ignoriert, kann er sich am Schlusse seines Buches rühmen, dass er das wesentlichste Gebiet christologischer Anschauungen des Paulus durchmessen habe, «ohne die Frage nach der Präexistenz Christi zu berühren, ja ohne irgendwie durch den Gang der Untersuchung darauf hingewiesen zu sein».¹ Die geschichtliche Bedingtheit der paulinischen Lehre schliesst eben die psychologische Methode als die massgebende aus. Man darf die Theologie des Paulus nicht begreifen wollen, wie etwa die Philosophie des Plato oder die Dogmatik Schleiermachers. Viel-

¹ a. a. O., S. 140.

mehr ergibt sich weiter, dass Paulus aus seiner jüdischen Weltanschauung heraus auch tatsächlich oft eine andere Logik hat, als wir. Oft, wo wir eine Folgerung erwarten, schreibt Paulus *ὅτι* vom objektiv göttlichen Gesichtspunkte aus. Es ist von ausserordentlicher Bedeutung für das Verständnis seiner Lehre, sich in diese teleologische Betrachtungsweise hineinzuversetzen.¹ Denn aus ihr geht dem Paulus die religiöse Wertung geschichtlicher Fakta so hervor, dass er die Geschichte etwa nach dem Grundsatz behandelte: Gott schuf die Dissonanz, damit die Harmonie folge. Aus diesem Komon heraus ist z. B. allein seine Gesetzeslehre verständlich.

Ein anderer Grundsatz des Paulus, der unserm modernen Denken vielleicht noch ferner liegt, lautet etwa: Was dem ersten Gliede einer geschichtlichen Reihe widerfährt, gilt der ganzen Reihe. Paulus spricht diesen Grundsatz Röm. 11¹⁶ im Bilde aus. Ist der Anbruch heilig, so ist es auch der Teig. Ist es die Wurzel, so sind es auch die Zweige. Die Nutzenanwendung lautet hier: Ist es Abraham, so sind es auch seine Nachkommen, die Juden. Darum können sie nicht für immer verloren gehen. Viel weittragender aber wirkt dieser Grundsatz noch auf dem Gebiete seiner eigentlichen Heilslehre. Die grosse, weltgeschichtliche Parallele, die Paulus zwischen Adam und Christus zieht, ist aus diesem Grundsatz gefolgert. Für uns haben solche Analogieschlüsse keinen Wert, für Paulus gelten sie als voll beweiskräftig. Die sogenannte paulinische Mystik hat in diesem Grundsatz ihre letzte — für uns unverständliche — Begründung.²

¹ Besonders betont bei Holsten, a. a. O., II, S. 13—22.

² Mystik ist eigentlich kein richtiger Ausdruck für die Sache. Wir verstehen darunter etwas Gefühlsmässiges, dem verständigen Denken Unerreichbares. Für Paulus ist dieses Mystische aber etwa gleichbedeutend mit Kausalnexus. Paulus schliesst die Ausführungen in Röm. 6^{1 ff} mit den Worten (Vers 11): *οὕτως καὶ ὑμεῖς λόγιζεσθε*

Aus dem Gesagten wird ersichtlich sein, dass man sich nicht auf die dialektische Begabung des Paulus berufen darf, um für die Darstellung seiner Lehre eine psychologische Methode zu rechtfertigen, die der religiösen Anschauung und Gedankenarbeit des Paulus nicht in ihrer Eigentümlichkeit gerecht zu werden vermag.

II. Es kommt aber noch ein Zweites hinzu: Ein solches Verfahren lässt die wichtigsten geschichtlichen Fragen und Probleme unberücksichtigt. R. Schmidt hat es gänzlich unterlassen, die überaus wichtige Frage zu behandeln, woher denn geschichtlich das eigentümliche Christusbild stammt, das uns aus den Briefen des Paulus entgegentritt. Er hat eben vorausgesetzt, dass es im Denken des Paulus logisch entstanden sei und sich darum auch in den Rahmen seiner Heilslehre ohne Rest einstellen lasse.

Es ist aber doch höchst wahrscheinlich, dass Paulus schon vor seiner Bekehrung als schriftgelehrter Pharisäer ein Messiasbild in seiner Vorstellung gehabt hat. Wie sah dieses Bild aus? Welche Züge in seinem christlichen Messiasbilde stammen daher? Woher stammt das Neue? Welchen Anteil hat die Ueberlieferung der Urapostel daran? Paulus beruft sich doch hier und da darauf. Was ist auf die Person Jesu selbst zurückzuführen? Hat Paulus Jesum gekannt oder nicht? Warum verwendet Paulus keine Züge aus dem Erdenleben Jesu? Welche Tatsachen aus dem Leben Jesu kommen überhaupt in Betracht? Welche Schlüsse konnte er daraus ziehen? Ist z. B.

ἐαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἀμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ
 1730b. Luther übersetzt «*haltet dafür*». Die Erklärer
 umschreiben es meistens in dem Sinne von «*fühlt euch*», «*seht es
 so an, als ob*». Im paulinischen Sinne muss es aber heissen «*zieht
 den logischen Schluss, dass u. s. w.*» Weizsäcker übersetzt: Also
 achtet auch ihr euch als tot für die Sünde, lebend aber für Gott
 in Christus Jesus.

seine Präexistenzlehre Christi ein Rückschluss seines Denkens oder Ueberlieferung?

Diese und ähnliche Fragen nach der geschichtlichen Herkunft des paulinischen Christusbildes werden von R. Schmidt nicht untersucht, ja zum grössten Teile gar nicht aufgeworfen. Sie sind aber auch sonst bis heute noch wenig beantwortet und z. T. noch niemals ausdrücklich gestellt worden.

Auf andern Gebieten der paulinischen Theologie hat man diesen geschichtlichen Fragen bereits eingehende und spezielle Untersuchungen gewidmet.¹ Dass für die Christologie des Paulus noch keine derartige Monographie geschrieben worden ist, liegt ja wohl hauptsächlich daran, dass diese als etwas so Eigenartiges und Neues erscheint, dass ihr alle Analogien auf jüdischer Seite zu fehlen scheinen. Obwohl die Quellen für die Vorstellungen vom Messias in der jüdischen Theologie nicht so spärlich fliessen, wie manchmal behauptet wird, so sind sie doch nicht so unmittelbar ergiebig, wie die auf andern Gebieten, z. B. der Eschatologie, der Pneumatologie und der Angelologie. Und doch legt gerade die Bedeutung und die Eigenart der paulinischen Christologie die Frage nach ihrer Herkunft ausdrücklich nahe. Denn alle ge-

¹ Ich nenne hier nur einige der wichtigsten Monographien: für die *Eschatologie*, Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1895; Teichmann: Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht in ihrer Beziehung zur jüdischen Apokalyptik 1896. Für die *Pneumatologie*: Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus 1888 (in 2. Aufl. ersch.), für die *Angelologie* und *Dämonologie*: Everling, a. a. O., für die *Anthropologie*: Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus 1872, für das *Gesetz*: Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen 1884, 1893. Als gut orientierend über die geschichtliche Herkunft der paulinischen Theologie sind ausserdem noch besonders zu erwähnen Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895 und Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897.

schichtlichen Phänomene werden uns nur soweit verständlich, als wir ihre Entstehung erkennen. Von welcher Tragweite dieser Satz für die paulinische Christologie ist, geht aus einer Bemerkung Schopenhauers hervor, die Holtzmann¹ zitiert, dass nämlich die Christologie des Paulus ausserordentlichste Erinnerungen geschichtlicher und sagenhafter Art voraussetze, «indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Grösse vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmählich heranzureifen. Andererseits aber könnte man daher ein Argument gegen die Echtheit der paulinischen Briefe überhaupt nehmen». Wie sehr die holländische Schule dieses Argument gebraucht und ausgenützt hat, ist bekannt. Holtzmann selbst hält die Frage, «ob nicht die Gestalt Jesu im Sehwinkel des Paulus schon zu kolossale Dimensionen aufweist, als dass die Entfernung zwischen Objekt und Subjekt nur auf einige Jahre² angesetzt, überhaupt nächste zeitliche Berührung beider angenommen werden dürfte», für «das Erwägenswerteste, was uns jene Kritik zu raten und zu denken aufgegeben hat».³

Aus solchen Erwägungen heraus ist auch die folgende Abhandlung entstanden. Sie will versuchen, das Christusbild des Paulus aus seinen geschichtlichen Voraussetzungen begreiflich zu machen. Die psychologische Methode vermag das nicht, weil sie im Denken des Paulus stehen bleibt und die geschichtlichen Fundamente desselben ignoriert.

III. Fast notwendig führt deshalb diese Methode auch zu einem falschen Resultate bezüglich der Vorstellung

¹ a. a. O., II, S. 4 vgl. Schopenhauer sämtliche Werke herausgegeben von Frauenstädt VI, 1874, S. 41 f.

² Der Zwischenraum zwischen Jesus und Paulus ist «höchstens auf sieben, wahrscheinlich auf drei Jahre, vielleicht, nach neueren Kombinationen, kaum auf ein einziges» abzuschätzen. Holtzmann: Zum Thema «Jesus und Paulus», Prot. Monatshefte IV, 1900, S. 165.

³ n. t. Theol. II, S. 4. A. 1.

von der Abhängigkeit des Paulus von der Person Jesu. Denn, wenn das wunderbare Christusbild des Paulus nur als die logische Entfaltung des Eindrucks betrachtet wird, den das Erlebnis vor Damaskus in seiner Seele hervorgerufen hat, dann wird man immer wieder versucht sein, die Ursache dieses Eindrucks auf die geschichtliche Person Jesu zurückzuführen und eine nähere Bekanntschaft des Paulus mit der Person Jesu anzunehmen, als die Briefe des Paulus selbst zulassen.¹ Ja die Beurteilung der geschichtlichen Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu selbst ist ganz wesentlich bedingt durch die Auffassung, die wir von der Entstehung des paulinischen Christusbildes gewinnen. «Aus der Stärke der Schwingungen, welche . . . das Bewusstsein des Paulus trotz mangelnder unmittelbarer Berührung erregt und in seiner spekulierenden Phantasie das Bild des «himmlischen Menschen» und des «Herrn» erzeugt haben, ist ein mehr oder weniger zutreffender Rückschluss auf dasjenige zu machen, was in der geschichtlichen Erscheinung Jesu über das durchschnittliche und überhaupt erfahrungsmässige Niveau des Menschlichen hinausgeht, insofern also als das Göttliche bezeichnet werden kann. Dies aber ist für die religionsgeschichtliche Stellung Jesu, für die eminente Lebens-

¹ Die eingehenden Bearbeitungen des Themas «Jesus und Paulus» zeigen, wie sehr dieses Problem im letzten Jahrzehnt in den Vordergrund getreten ist. Ich nenne hier u. a. Schmoller, die geschichtliche Person Jesu Christi nach den paulinischen Schriften Theologische Studien und Kritiken 1894. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1894. Hilgenfeld, Jesus und Paulus, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894. Gloatz, Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu Theologische Studien und Kritiken 1895. von Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte in Theologische Abhandlungen. C. v. Weizsäcker gewidmet 1892. Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus 1900. Feine, Jesus Christus und Paulus 1902; vgl. auch die Ausführung bei Titius der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit 1900. Einleitung S. 8—20.

kraft seiner Persönlichkeit das Entscheidende, und eben hierfür gewinnt man an seinem Verhältnis zu Paulus die richtige Orientierung.»¹

Ganz anders stellt sich natürlich das Verhältnis dar, wenn das himmlische Christusbild des Paulus nicht aus seiner spekulierenden Phantasie, sondern aus seiner vorchristlich-jüdischen Theologie stammt. Daher ist die Frage nach der Entstehung der paulinischen Christologie nicht nur von biblisch-theologischer, sondern geradezu von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Die psychologische Methode lässt uns aber bei der Beantwortung dieser Frage im Stiche. Ja, sie stellt uns trotz allen angewandten Scharfsinnes im Grunde nur vor ein grosses psychologisches Rätsel. Denn es bleibt «eine erstaunliche und wunderbare *actio in distans*, dass ein solches zutreffendes Bild Jesu gleichsam durch die immerhin nicht gerade dünne Zwischenwand der Auffassung der ersten Jüngerschaft hindurchglänzen und, wiewohl als blosses Transparent in das Sehfeld des Paulus tretend, doch eine so intensive Lichtwirkung üben konnte, wie sie 2. Kor. 46 erscheint.»²

Es muss daher der Versuch gemacht werden, die Frage nach der Entstehung der paulinischen Christologie auf geschichtlichem Wege zu beantworten. Eine solche Methode wird vor allem die Aufgabe haben, aus den vorhandenen Quellen die geschichtlichen Faktoren nachzuweisen, die zur Herstellung des paulinischen Christusbildes beigetragen haben. Ist dieser Nachweis geführt, dann ergeben sich die psychologischen Verbindungslinien der einzelnen Teile fast von selbst. Es ist dann nur noch kurz zu zeigen, welche Stellung und Bedeutung Paulus

¹ Holtzmann, Zum Thema «Jesus und Paulus», S. 467.

² Holtzmann, a. a. O., S. 465.

den einzelnen Teilen zu einander und innerhalb des Ganzen seiner Lehre gegeben hat.

Als Quellen für die paulinische Christologie kommen für mich in Betracht: Die vier Hauptbriefe, der erste Brief an die Thessalonicher, der Brief an die Kolosser und der Brief an die Philipper. Der zweite Brief an die Thessalonicher ist zuletzt von Prof. D. Wrede m. E. überzeugend in seiner Abhängigkeit von dem ersten nachgewiesen worden.¹ Ähnliches gilt von dem Verhältnis des Epheserbriefes zum Kolosserbriefe.² Bezüglich der Pastoralbriefe ist die eingehende Untersuchung von Holtzmann bisher in ihrem Gesamtergebnisse noch nicht widerlegt worden.³ Der Philemonbrief enthält nichts spezifisch Christologisches.

2. Die Bekehrung des Paulus als Ausgangspunkt für eine geschichtliche Darstellung seiner Christologie.

Man hat nicht mit Unrecht gesagt, dass die ganze Predigt des Paulus Eschatologie sei.⁴ Als ein Prediger von den letzten Dingen ist Paulus allerdings aufgetreten, als ein Herold des nahen Gerichts und des bevorstehenden Endes dieser Welt, im Auftrage Gottes überall den Heiden das Evangelium zu verkünden, um allenthalben etliche von dem Verderben zu retten, 1. Kor. 912.

¹ Wrede, Der 2. Thessalonicherbrief 1903.

² H. v. Soden in H. C. ² III, S. 88—100.

³ Holtzmann, Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt 1880. Vgl. auch von Soden, a. a. O., S. 155—182, zu allen Briefen auch die Einleitungen von Holtzmann und Jülicher.

⁴ Wernle, Die Anfänge unserer Religion, S. 108.

Aber eben wegen dieses Zweckes und Inhaltes seiner Predigt, den Menschen eine Rettung von dem bevorstehenden Zorngericht anzubieten, wird man dieselbe inhaltlich zutreffender und mehr im Anschluss an seine eigene Auffassung und Bezeichnung eine Predigt vom Christus, eine Botschaft von dem erwarteten Messias nennen dürfen.

Beide Bezeichnungen schliessen sich indes nicht aus, insofern der Name Christus «ein eschatologischer Begriff» ist und jeder, der mit der Botschaft auftritt, dass der Messias bald komme, ein Prediger von den letzten Dingen.¹

Paulus weiss und fühlt sich ganz als ein Knecht und Bote des Messias Jesus (1. Kor. 11, 91, 2. Kor. 11, Gal. 11, Kol. 11 f, Eph. 11), von Gott von Geburt an dazu prädestiniert und in besonderer Offenbarung ausdrücklich dazu berufen, den Messias Jesus unter den Heiden zu verkünden (Gal. 115. 16, Röm. 1515. 16). Kein Mensch hat bei dieser Berufung mitgewirkt (Gal. 11, 13); nicht einmal er selbst hat etwas dagegen oder dazu tun können; er ist zu dem Dienste dieses Herrn gezwungen (1. Kor. 916, vgl. Akt 2614), ist sein Sklave (Röm. 11, Phil. 11, Gal. 11, 1. Kor. 41), bei dessen Triumphzuge durch die Welt ihn Gott als Räucherwerk mitführt, um den Wohlgeruch Christi zu verbreiten, den einen zum Leben, den andern zum Tode. 2. Kor. 214 ff.

Aber diesen Zwang fühlt Paulus nicht ungern; im Gegenteil: er sieht die höchste Seligkeit darin, diesem Herrn anzugehören, und die höchste Würde, diesem Herrn zu dienen (1 Kor. 41 ff., 1. Thess. 27), eine Würde, die die des Mose als des Vermittlers des alten Bundes bei weitem an strahlender Herrlichkeit überragt. 2. Kor. 37 ff. Die Berufung zu dieser Seligkeit und Würde erschien ihm als eine Lichtschöpfung, ähnlich der am ersten

¹ Kabisch, a. a. O., S. 2. 4.

Schöpfungstage 2. Kor. 46. Denn, wer in Christo ist, der gehört zur Neuschöpfung 2. Kor. 517 zum Anfange einer neuen Weltperiode, des αἰὼν μέλλων. Paulus preist darum die Gnade Gottes hoch, die ihn solcher Herrlichkeit gewürdigt hat, ihn, den unwürdigen Verfolger Christi und seiner Gemeinde. (1. Kor. 159 ff., Gal. 113 f.). Darum gehört nun aber auch sein Leben mit jeder Faser diesem Christus in dankbarer Hingabe Gal. 220, sein weiss er sich im Leben und im Tode Röm. 147 ff., ja, es ist sein sehnlichster Wunsch, im neuen Leben mit ihm vereinigt zu werden 2. Kor. 51 ff., Phil. 121 f., und hier auf Erden erscheint ihm alles, was er früher für hoch und begehrenswert gehalten hatte, als Kehrlicht und Abschaum gegenüber dem überschwänglichen Reichtum an Herrlichkeit, der sich ihm in Christo Jesu erschlossen hat.

Wie ihm so sein ganzes Dasein in dem einen Begriff «Christus» aufgeht (ἐγὼ τὸ ζῆν Χριστός: Phil. 121), so kennt Paulus auch für seine Predigt keinen andern zusammenfassenden Inhalt als «Christus» (1. Kor. 123, 22, 311, Phil. 118). Das Evangelium Gottes, mit dem er betraut ist, ist das Evangelium von seinem Sohne (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Röm. 11 f.). Auch den Wert der Predigt anderer beurteilt er nur darnach, ob durch sie Christus verkündigt wird oder nicht.

Wer war dieser Christus? Was hat Paulus von ihm zu sagen? Wie hat er ihn kennen gelernt?

Wie der eben gegebene Ueberblick zeigt, ist der Begriff des Christus bei Paulus ein so weiter und umfassender, dass man von vornherein darauf verzichten muss, ihn in ein übergeordnetes Schema, sei es der Anthropologie oder der paulinischen Weltanschauung im allgemeinen einzuzwängen. Denn der Christus ist für Paulus nicht nur eine dogmatische, sondern auch eine geschichtliche Grösse; ja er ist weit mehr; er ist das in einer leben-

digen Persönlichkeit verkörperte Prinzip der Religion selbst für Paulus geworden, eben der Grund und Inhalt seines eigenen Glaubens sowohl wie seiner gesamten Verkündigung.

Die Natur dieses Begriffes fordert daher einen andern Weg seines erschöpfenden Verständnisses. Und dieser Weg kann nur der der geschichtlichen Erforschung seiner Entstehung sein. Nicht nur deshalb, weil der Begriff dieses Christus selbst eine geschichtliche Grösse in der Menschheit Jesu umschliesst, sondern vor allem auch darum, weil Paulus selbst diesen Begriff auf dem Wege geschichtlicher Erfahrung gewonnen hat.

Damit ist uns aber auch der Ausgangspunkt für seine geschichtliche Erforschung gegeben. Wir müssen ihn dort nehmen, wo ihn Paulus selbst gefunden zu haben bekennt, bei seiner Bekehrung. Da wir in der überaus glücklichen Lage sind, einen so festen geschichtlichen Ausgangspunkt für die Predigt des Paulus vom Christus sowie für seinen eigenen Glauben an Christus zu haben, so wäre es methodisch falsch, einen andern Ausgangspunkt für die Darstellung seiner Lehre zu nehmen.

Die Stellen, in denen Paulus von dem grundlegenden Ereignis seiner Bekehrung spricht sind Gal. 115 f., 1. Kor. 91, 158, 2. Kor. 46, Phil. 37 f. Die bekannten Erzählungen der Apostelgeschichte 91 ff., 223 ff. 269 ff. geben einigen Anhalt für die geschichtliche Lokalisierung des Vorgangs und dienen auch nicht schlecht zu seiner Illustrierung, fügen aber sachlich nichts zu dem aus den paulinischen Stellen Erschliessbaren hinzu. Was sagt uns nun die Bekehrung des Paulus über Inhalt und Herkunft seines Christusbildes? Welchen Weg zu ihrem Verständnis gibt sie uns an?

Zunächst ist zu betonen, dass es im Folgenden nicht darauf ankommt, das Erlebnis des Paulus psychologisch

verständlich zu machen, sondern nur darauf, die für jenes Erlebnis grundlegenden geschichtlichen Faktoren klarzustellen. Dazu ist es nur notwendig, sich den Ertrag desselben für die Erkenntnis des Paulus zu vergegenwärtigen.

Dieser bestand nun in nichts anderem, als in der Gewinnung des Urteils: Jesus ist der Messias. In diesen Satz lässt sich der Inhalt von allem, was Paulus und die Apostelgeschichte über den Vorgang berichten, zusammenfassen. Denn, wenn Paulus Gal. 115* sagt «es gefiel (Gott) . . . seinen Sohn an mir (ἐν ἐμοί) zu offenbaren so will er damit sagen, dass Gott in ihm die Erkenntnis gewirkt habe, dass die himmlische Lichterscheinung, die er geschaut hat, der Sohn Gottes, der Messias sei: Die δόξα θεοῦ, die Schechina Gottes,¹ die er auf dem Angesichte Christi strahlen sah, hat in seinem Herzen das helle Licht dieser Erkenntnis entzündet 2. Kor. 46. So ward er von Christus ergriffen Phil. 312. Nun wusste er, dass Jesus der Messias sei und konnte sagen ὡφθη κύριος (ὁ Χριστός Vers 3) 1. Kor. 158; Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα 1. Kor, 91. Der Inhalt der Offenbarung vor Damaskus ist also gewiss richtig mit den Worten der Apostelgeschichte wiedergegeben: Ich bin Jesus, den du verfolgst (95, 228, 265).

Die neue Erkenntnis, dass Jesus der Messias sei, kann nun nicht auf dem Wege eines analytischen Urteils im Denken des Paulus entstanden sein. Selbst die Annahme einer supranaturalen Stimme als Erklärung der Erscheinung liesse noch die doppelte Voraussetzung bestehen, dass Paulus schon vorher eine Messiasvorstellung hatte und eine weitere Kunde von dem Jesus besass, den

¹ Vgl. zu der Vorstellung: Weber, Jüdische Theologie,² S. 185—190.

er als Messias anerkennen sollte. Der Satz: Jesus ist der Messias, ist daher nur zu begreifen als ein synthetisches Urteil, dessen Prämissen bereits vorher im Denken des Paulus vorhanden waren. Die beiden Prämissen, aus denen dieses synthetische Urteil zusammengesetzt ist, lauten etwa:

1. Jesus wurde als Messias verkündet.

2. Paulus kannte den Begriff des Messias.

Beide Sätze sind auch leicht als im Denken des Paulus vorhanden nachzuweisen.

Für den ersten von beiden genügt es völlig, darauf hinzudeuten, dass Paulus vor seiner Bekehrung die christliche Gemeinde verfolgt hat; überall fast, wo er von seiner Bekehrung spricht, redet er auch von dem Verfolgen der Gemeinde (Gal. 113 f., 1. Kor. 159, Phil. 36). Folglich musste er auch deren grundlegenden Glauben kennen, dass sie den Jesus, der am Kreuze gestorben war, als den Messias vom Himmel erwartete. Gerade dieser Glaube wird auch ihm einst das Skandalon (1. Kor. 123) gewesen sein, das ihn zu ihrem Verfolger machte, und das Gesetzeswort Gal. 113: verflucht ist jeder, der am Holze hängt! mag er früher selbst den Christen höhnisch entgegen gehalten haben.

Die zweite Prämisse aber, dass Paulus den Begriff des Messias kannte, geht schon aus den Voraussetzungen seiner jüdischen Vergangenheit zur Genüge hervor. Allerdings zeigen die aus jener Zeit stammenden jüdischen Schriften, dass die Erwartung eines Messias nicht ganz allgemein war, wenn wir auch nirgends eine direkte Verneinung dieser Hoffnung oder eine Polemik gegen dieselbe finden. Aber als Pharisäer (Phil. 35, Gal. 113. 14, 2. Kor. 1122) und Schüler Gamaliels (Akt. 223) teilte Paulus gewiss die Hoffnung seiner Partei, die damals, wie namentlich aus den Evangelien (vgl. auch die Psalmen Salomos)

hervorgeht, ganz besonders an dem Gedanken eines Messias hing und diese Hoffnung auch im Volke pfliegte.

Paulus zählt aber auch ausdrücklich in Röm. 9⁵ den Christus unter die besonderen Vorzüge des jüdischen Volkes, und zwar nicht bloss als eine für ihn erst als Christen neu hinzugekommene Tatsache, sondern als ein dem jüdischen Volke als solchem gehöriges Erbgut, das diesem dadurch einen Vorzug vor andern Völkern verleiht (Röm. 31 f., 13, Gal. 44). Auch deutet die Art, wie Paulus in Röm. 12 f. das Evangelium von dem Sohne Gottes als schriftgemäss kennzeichnet, darauf hin, dass er den messianischen Schriftbeweis schon aus seiner jüdischen Theologie her kannte. Denn auf die Davidssohnschaft Christi hat Paulus sonst nicht den mindesten Wert gelegt. Und das konkrete Beispiel rabbinischer Schriftauslegung bez. des «letzten Adam», das Paulus 1. Kor. 15⁴⁵ gibt, stammt doch wohl sicher eher aus der Schule Gamaliels als aus seiner christlichen Erfahrung. Endlich spricht es Paulus auch an einer Stelle direkt aus, dass er früher den Christus in fleischlicher Weise gekannt habe 2. Kor. 5¹⁶. Die Stelle ist freilich sehr umstritten. Es lässt sich aber ein Doppeltes unzweifelhaft feststellen:

1. Dass das ἐγνώκαμεν auf die Zeit vor der Bekehrung des Paulus zu beziehen ist.

2. Dass das ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν nicht auf den irdischen Jesus gehen kann.

Denn 1. das νῦν οὐκέτι in Vers 16 b bezeichnet denselben Zeitpunkt wie das ἀπὸ τοῦ νῦν in Vers 16 a. Dieses ist aber durch das ὥστε so eng mit der vorangehenden Ausführung verbunden, dass es wieder mit dem μνησέτι in Vers 15 denselben Zeitpunkt bedeutet. Dieser aber ist für Paulus der Tag seiner Bekehrung. Dasselbe geht noch deutlicher aus der Verknüpfung von Vers 16 mit Vers 17 hervor. Das ὥστε in Vers 17 verallgemeinert das

persönliche Bekenntnis in Vers 16. Paulus ist in Christo so sehr neue Kreatur, dass zu dem Alten, was für ihn vergangen ist (vgl. Phil. 37f.), sogar seine frühere Anschauung vom Christus gehört.

Was heisst aber nun 2. ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν? Zunächst ist zu fordern, dass man κατὰ σάρκα zum Verbum zieht; denn in Vers 16a gehört es schon seiner Stellung wegen dazu; der Begriff οὐδὲς κατὰ σάρκα gäbe ja auch keinen Sinn. Dasselbe gilt aber auch von dem Begriff Χριστός κατὰ σάρκα. Man verweist zwar auf Röm. 13 und 95. In Röm. 95 heisst es aber ὁ Χριστός τὸ κατὰ σάρκα und auch in Röm. 13 bezieht sich das κατὰ σάρκα nur auf die Menschwerdung Christi, durchaus nicht auf sein Wesen. In beiden Fällen ist also nicht sein «Begriff», sondern nur sein zeitweiser irdischer Bestandteil gemeint. Und das ist nicht etwas, dessen Bekanntschaft Paulus verleugnen würde. Im Gegenteil, den Judaisten gegenüber, die sich vielleicht auf die persönliche Bekanntschaft Jesu beriefen, hätte er dann sicherlich gesagt: auch ich kenne ihn, auch wenn er sonst keinen Wert darauf gelegt hätte (Kap. 1122f., Phil. 341ff.). Aber man darf den Ausdruck κατὰ σάρκα Χριστόν eben gar nicht mit Röm. 1 und 9 erklären. Denn er würde bedeuten: ein sarkischer Christus, d. h. ein Christus, dessen Wesen im Gegensatz zum πνεῦμα σὰρξ wäre. Das wäre aber auch schon für das vorchristliche Bewusstsein des Paulus eine contradictio in adiecto.

Daher ist die Verbindung von κατὰ σάρκα mit dem Verbum direkt notwendig. Sie gibt auch der Stelle im Zusammenhange den einzig vernünftigen Sinn. Paulus unterscheidet auch sonst ein γινώσκειν κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα. Letzteres vermag nur der Christ (1. Kor. 210 ff., 81 ff., 2. Kor. 3). Auch Paulus hat als Jude nur z. z. erkannt, d. h. er hat alles mit national-beschränktem

Vorurteile angesehen, auch den Christus. Das will er hier aussprechen: Wenn wir auch in fleischlicher Weise (d. h. mit jüdisch-nationalem Vorurteile) den Messias gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so. Jetzt gilt Vers 14: Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben (Juden wie Griechen; beachte das dreimalige πάντες in Vers 14). Diese archaischen Dinge sind durch die Neuschöpfung in Christo ein für allemal vorüber (Vers 17), vgl. Gal. 6, 15, das eine ganz treffliche Erklärung für den Begriff der ζωὴ κρίσις auch an unserer Stelle bietet.

Paulus hat also nach Vers 16 vor seiner Bekehrung als Pharisäer einen Messias gekannt und erwartet; aber in fleischlicher Weise, d. h. nicht etwa einen Messias, der als Fleischwesen aus dem jüdischen Volke hervorgehen sollte, sondern einen Messias, der allein für das Volk Israel kommen sollte und für die Heiden höchstens soweit, als sie sich diesem Volke unterwerfen und angliedern würden, also einen Messias, wie ihn die Judaisisten noch verkündeten. Es ist also mit κ. σ. nichts über das Wesen, sondern nur über den Wert und die Bedeutung des Messias etwas ausgesagt. Denselben Messias, den er vor seiner Bekehrung κατὰ σάρκα gekannt hat, kennt er nun etwa κατὰ πνεῦμα.¹

Die beiden oben geforderten Prämissen waren also in dem Denken des Paulus vor seiner Bekehrung vorhanden und sind durch das Erlebnis vor Damaskus zu dem synthetischen Urtheile vereinigt worden: Der gekreuzigte Jesus ist der Messias.

Dass diese Vereinigung nicht durch einen einfachen Schluss erfolgte, sondern, dass sie Paulus als einen plötzlichen, gewaltsamen Eingriff Gottes in sein Leben empfand, und dass sie eine völlige Umwandlung seines Denkens

¹ Paulus hat ja auch nie mit seinen Gegnern über das Wesen Christi Streit gehabt.

und Handelns mit sich brachte, beweist, dass beide Prämissen zunächst einen scharfen Widerspruch in seinem Denken gebildet haben. Es war ihm völlig unmöglich, sie durch menschliche Weisheit zu vereinigen (1. Kor. 118—25). Denn sonst hätte ja eben die Tatsache, dass der Gekreuzigte auch als der Auferstandene von den Uraposteln geglaubt und gepredigt wurde, für Paulus wie für viele andere genügen können, ihn von der Messianität Jesu zu überzeugen. So aber bedurfte es bei ihm erst eines Erlebnisses, das ihn der göttlichen Herrlichkeit des Auferstandenen als einer unzweifelhaften Tatsache gewiss machte, um die Vereinigung beider Vorstellungsbilder in ihm zu erzwingen. Er fühlte sich von Jesus gewaltsam ergriffen und überwunden (Phil. 312, 1. Kor. 158). Erst als er sagen musste *ἑώρακα τὸν κύριον Ἰησοῦν*, musste und konnte er bekennen: *Ἰησοῦς Χριστός*: Jesus ist der Messias. Nicht Reflexionen haben ihn zum Glauben an Christus geführt, sondern ein allen Reflexionen widersprechendes Erlebnis.

Dieses Erlebnis bestand darin, dass ihm der Auferstandene in göttlicher Herrlichkeit erschien. Diese Tatsache legt die Vermutung nahe, dass diese himmlische Lichterscheinung seinem eigenen jüdischen Messiasbilde entsprochen habe. Denn das wäre die einfachste Erklärung dafür, dass der innere Widerspruch, in dem sich Paulus befand, durch jenes Erlebnis, wenn auch gewaltsam, gelöst worden ist. Dazu würden auch seine eigenen Aussagen über dieses Erlebnis Gal. 116 und 2. Kor. 46 am besten stimmen, da sie die Vorstellung eines göttlichen Wesens des Messias voraussetzen. Bestärkt wird diese Vermutung ferner durch die Tatsache, dass Paulus energisch jede menschliche Vermittlung bei seiner Bekehrung abweist (Gal. 11. 16) und namentlich auch jede Beeinflussung seiner Ueberzeugung durch die Urapostel heftig bestreitet

Gal. 116—21. Hat er sein Christusbild nicht von aussen zu holen gebraucht, so hat er es wahrscheinlich schon in sich getragen. Endlich spricht für diese Vermutung auch die Tatsache, dass sich Paulus sofort mit seiner Bekehrung zum Heidenmissionar berufen weiss. Denn das setzt eine universalistische Bedeutung auch seines Christusbildes voraus, die dem Christus der Urgemeinde gänzlich fremd ist. Ob sich diese Vermutungen bestätigen, kann erst die folgende Beweisführung ergeben.

Zunächst fassen wir noch einmal kurz zusammen, was uns die Bekehrung des Paulus über die Entstehung seines Christusbildes gelehrt hat:

1. Durch seine Bekehrung wurde in Paulus die Ueberzeugung begründet, dass Jesus der Messias sei.

2. Diese Ueberzeugung beruht auf der gewaltsamen Vereinigung zweier disparater Christusbilder, die Paulus vor seiner Bekehrung in sich trug; nämlich eines Bildes, das er als jüdischer Theologe hatte, und des Bildes von dem gekreuzigten Jesus, das ihm der Glaube der Urgemeinde entgegenbrachte.

3. Das Erlebnis vor Damaskus lässt vermuten, dass die himmlische Lichterscheinung dem jüdischen Christusbilde des Paulus entsprach.

Zugleich führt uns aber die Betrachtung seiner Bekehrung weiter. Ist nämlich die Vereinigung der beiden disparaten Christusbilder durch das Erlebnis vor Damaskus gewaltsam vollzogen worden, so lässt sich vermuten, dass das auch nachher in seinem Denken nicht ganz rein geschehen ist, und dass wir die Verknüpfung beider Vorstellungsbilder noch in seinen Schriften zu erkennen vermögen.

Es muss daher unsere nächste Aufgabe sein, zu untersuchen, ob sich diese Vermutung in den paulinischen Schriften bestätigt.

3. Die beiden disparaten Seiten des paulinischen Christusbildes.

Von jeher ist als locus classicus von der «Lehre der beiden Stände» Christi die Stelle Phil. 26—11 angesehen worden. In Wahrheit sind es eigentlich drei Stände Christi, die uns hier vorgeführt werden: der Stand seiner göttlichen Präexistenz, der Stand seiner menschlichen Existenz und der Stand seiner gottmenschlichen Postexistenz. Aber diese drei Stände stehen nicht gleichwertig nebeneinander. Vielmehr bezeichnet der dritte Stand nur die Rückkehr in den ersten mit erhöhter Würde; der zweite Stand aber, der der menschlichen Erniedrigung, erscheint dazwischen nur als eine Episode, ein wunderbares Erlebnis des himmlischen Christus.¹ Was hier Paulus im Gewande einer ethischen Ermahnung² schildert, ist der geschichtliche Christus im paulinischen Sinne. Nicht, was der Christus an sich ist, will Paulus zeigen, sondern was er tat und wurde.

Um diese Geschichte zu verstehen, ist vor allem auf folgendes zu achten:

1. Sie berichtet nicht die Geschichte einer menschlichen Persönlichkeit, sondern die eines Himmelswesens in göttlicher Daseinsform (*μορφή θεοῦ*).

2. Dieses Himmelswesen tritt handelnd auf. Die ethischen Prädikate der Demut und des Gehorsams kommen ihm zu, nicht erst, nachdem es Mensch geworden war,

¹ Pfleiderer, Urchristentum², S. 70: Wohl hielt Paulus den Messias mit der Urgemeinde für einen Sohn Davids. . . . Aber das galt ihm doch nur für die äussere, irdische Erscheinung, die nur eine kurze Episode des vor- und nachirdischen Daseins des Gottessohnes gebildet hat.

² Holtzmann, n. t. Theol. II, S. 87.

sondern vor allem deshalb, weil es Mensch wurde und dann gehorsam blieb «bis zum» Tode.

3. Die Erlebnisse dieses Himmelswesens sind Menschwerdung — Kreuzestod — Erhöhung. Von diesen kommen die beiden ersten als Gehorsamstaten in Betracht, die Erhöhung dagegen als Lohn seines Gehorsames. Hierbei sieht Paulus die beiden Erlebnisse der Menschwerdung und des Kreuzestodes als Eine Gehorsamstat des himmlischen Christus an; er fasst sie in der Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze zusammen. Und zwar legt Paulus den Nachdruck mindestens ebenso sehr auf die Tatsache der Menschwerdung überhaupt wie auf die des Kreuzestodes. Das geht aus der Häufung der Ausdrücke hervor, mit denen Paulus die unbegreifliche Tat der Menschwerdung Christi bezeichnet. Er wird nicht müde, in immer neuen Wendungen die Paradoxie der Menschwerdung Christi hervorzuheben.¹ Es gehörte für den Christus dazu nicht nur negativ die Entleerung der göttlichen Daseinsform, sondern auch positiv die Annahme der Gestalt des «Sklaven», des der Sünde und dem Tode verfallenen Menschen.² Er musste in die ihm von Haus aus fremde Daseinsform von Menschen eintreten, musste in seiner äusseren Gestalt wie ein Mensch erscheinen! Ja, er ist in dieser unterwürfigen Stellung als Sklave (das bedeutet m. E. ὑπηκούος vgl. Gal. 44 ὑπὸ νόμῳ) verblieben bis zum Tode, ja bis zum fluchbeladenen Verbrechertode am Kreuze (Gal. 313)! Man fühlt es diesen in immer neuen Ausdrücken die Menschwerdung Christi hervorhebenden Sätzen, sowie der doppelten, Tatsache und Art feierlich trennenden Betonung seines Todes ab,

¹ Es liegt deshalb auch kein Grund vor, die Verse 6 f. oder einzelne Ausdrücke darin zu streichen, wie nach dem Vorgange von Weisse, W. Brückner, Schmiedel zuletzt wieder Pfeiderer tut (Urchristentum², S. 229 f.).

² H.C. B. 2. Abteilg., S. 227.

dass staunendes Bewundern den Apostel jedesmal ergreift, wenn er sich in den Gedanken versenkt, dass der Christus Mensch geworden und gestorben sei. Dieselbe Anschauung geht auch daraus hervor, dass Paulus die ausserordentliche Erhöhung des Christus zum Herrn über alle Geschöpfe Gottes als wohlverdienten Lohn dieser seiner selbstverleugnenden Gehorsamstat hinstellt (Vers 9f).

Die Philipperstelle zeigt also, dass nach paulinischer Anschauung die göttliche Daseinsform des Präexistenten, in die derselbe nach dem Tode auf Erden auch zurückkehrt, die dem Wesen und der Natur des Christus allein entsprechende ist, die Menschwerdung mit dem Tode dagegen eine vorübergehende, dem Wesen und der Natur des Christus durchaus widersprechende Episode. Diese Sachlage bestätigt also die bei der Untersuchung über die Bekehrung des Paulus gewonnene Vermutung, dass die himmlische Natur des Christus dem eigentlichen Messiasbilde des Paulus entspricht, während seine irdische Erscheinung die neuen Züge enthält, die durch seine Bekehrung von der Urgemeinde her in sein Christusbild eingetragen sind. Paulus hat nun die beiden disparaten Seiten seines Christusbildes in unsrer Stelle so vereinigt, dass er die irdische Erscheinung Jesu bis zu seinem Kreuzestode zu einer selbstverleugnenden Tat des prä-existenten Christus erhoben hat. Er hat damit zum ersten Male den Christus zu einem handelnden Himmelswesen gemacht.

Man hat wegen dieser «agnostisierenden» Tendenz den Philipperbrief dem Paulus abgesprochen. Aber sehr mit Unrecht. Denn dieselbe Anschauung und Stimmung tritt uns überall entgegen, wo Paulus von der Menschwerdung des Christus redet. So zunächst in 2. Kor. 8,9, einer Stelle, die immer als Parallele zu unsrer Philipperstelle angeführt wird.

In 2. Kor. 89 heisst es ganz kurz : ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν. Es ist jetzt allgemein anerkannt, dass bei dem Armwerden nicht an das arme Leben Jesu zu denken ist, sondern an seine Menschwerdung überhaupt. Die beiden Erlebnisse des Christus, Menschwerdung und Kreuzestod, sind also auch hier — durch den Ausdruck ἐπτώχευσεν — zusammengefasst und als die Eine grosse Gnadentat (χάρις) des Präexistenten bezeichnet. Wie das ἐπτώχευσεν hier dem ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν dort entspricht, so bezeichnet hier das πλούσιος ὢν den Reichtum, den der Präexistente in seiner μορφή Θεοῦ besass ; und dessen er sich bei seiner Menschwerdung «entäusserte». Und dieselbe Tat, die dort als Gehorsam und Demut Gott gegenüber erscheint, preist Paulus hier als die grosse Liebestat unsres Herrn Jesu Christi den Menschen gegenüber. Das ethische Prädikat der χάρις wird also auch hier dem Präexistenten zugesprochen. Auf dieselbe «gnostisierende» Weise wie in der Philipperstelle hat also Paulus auch hier die Vereinigung der beiden disparaten Seiten seines Christusbildes vollzogen.

Im Zusammenhange mit der Philipperstelle verweist man gewöhnlich auch auf Röm. 153. Ich glaube allerdings auch, dass das ὥχ ἐαυτῷ ἤρεσεν dem ὥχ ἀρπαγμὸν ἡγάσας inhaltlich entspricht und von dem Präexistenten zu verstehen ist, der um unsrer Schwachheit willen die Schmach des Erdenlebens und Kreuzestodes getragen hat. Empfohlen wird diese Deutung durch den Aorist ἤρεσεν, den man immer ungenau mit «er lebte sich zu Gefallen» übersetzt. Dadurch wird die Vorstellung eines dauernden Verhaltens während des Erdenlebens Jesu hervorgerufen. Richtiger übersetzt man «er handelte nicht sich zu Gefallen» und denkt dabei an die Tat der Menschwerdung. Das passt auch inhaltlich besser zur Bedeutung des Verbums, für das sich nur im letzteren Falle ein gegen-

teiliges Verhalten des Christus vorstellen lässt. Denn wie hätte der irdische Jesus nach paulinischer Vorstellung «sich zu Gefallen» leben können? Endlich erscheint eine Bezugnahme des Paulus auf die näheren Lebensschicksale Jesu dadurch ausgeschlossen, dass Paulus im folgenden mit keiner Silbe auf den Inhalt des Psalmwortes eingeht, sondern lediglich auf die Tatsache, dass es ein Schriftwort ist. Er hat es augenscheinlich weniger im Blick auf Christus als auf die tatsächlichen Verhältnisse in Rom gewählt, um hier den Christus den Starken im Glauben als ein Vorbild in ihrem Verhalten den Schwachen gegenüber hinzustellen. Als eine Weissagung auf Christus war ihm dieses wörtliche Zitat aus LXX schon durch den Singular ἐμὲ legitimiert (Gal. 316). Immerhin mag zugegeben sein, dass die Stelle so nur aus der Gesamtanschauung überzeugend erklärt werden kann: die Ausdrücke sind zu allgemein und die Beziehungen zu schwierig, um sie als Begründung für die Gesamtanschauung zu verwerten. Es gibt aber auch noch andere Stellen, die hierfür vorzüglich geeignet sind: vor allem Gal. 44 und Röm. 13f. Sie sollen daher zunächst noch besprochen werden.

Gal. 44 redet zwar von der Menschwerdung des Christus nicht als von seiner persönlichen Tat, sondern als von einer Tat Gottes: aber es hebt dafür in einer besonders markanten Form den Gegensatz der beiden Erscheinungsweisen des Christus hervor. In dem ἐξ — ἀπέστειλεν liegt etwas von der Stimmung des ἐκένωσεν Phil. 26 oder des ἐπτώγυσεν 2. Kor. 89. Der Ausdruck besagt nicht bloss, dass Gott seinen Sohn «von sich aus» sandte — dafür hätte schon ἀπέστειλεν genügt —, sondern dass er ihn «heraus» sandte, nämlich aus seiner υἱότης oder aus seiner μορφή θεοῦ (Phil. 26) oder ganz allgemein aus dem Reichtum seiner Herrlichkeit (2. Kor. 89). Und wohin sandte er

ihn? Der Sohn Gottes wurde Mensch (γενόμενος ἐκ γυναικός)! wurde Jude (γενόμενος ὑπὸ νόμον)! Mit den beiden Ausdrücken soll die auffällende Erniedrigung des Sohnes Gottes gemalt werden. Man muss die Stelle lesen, als ob hinter den beiden asyndetisch nebeneinandergestellten Aussagen Ausrufungszeichen ständen. Der Sohn Gottes ein Mensch! ein Jude! Diese den Sohn Gottes erniedrigende Bedeutung der beiden Ausdrücke wird erst ganz klar, wenn man bedenkt, dass im Judentum, wie im Altertum überhaupt, der Ausdruck «Weibgeborene» oder «Weibesame» die ganze Niedrigkeit und Nichtigkeit des Menschen bezeichnet,¹ und wenn man die Stellung des Gesetzes, die ihm Paulus gerade im Galaterbriefe als δι' ἀγγέλων gegeben (319) und den ἀσθενή καὶ πτωχὰ στοιχεῖα angehörig (49) zuweist, in Betracht zieht. Der υἱὸς θεοῦ wurde dadurch ὑπάρχουσα, ein seiner Freiheit (Gal. 51, 2. Kor. 317) beraubter Sklave (Phil. 26). Es treten uns also auch in der Galaterstelle die beiden disparaten Seiten des paulinischen Christusbildes schroff entgegen.

Eine ähnliche Betrachtung muss man auch bei den Versen Röm. 13f. anstellen. Hier ist die Menschwerdung des Gottessohnes mit den Worten τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος

¹ Für den jüdischen Sprachgebrauch vgl. folgende Stellen aus der zeitgenössischen Literatur: 4. Esr. 46. Welchem Weibgeborenen wäre dies möglich, dass du mich nach solchen (hohen) Dingen fragst (nämlich sie zu beantworten)? 746: Wer ist unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen? 835. Niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt. Hebr. Test. Napht. 2: Was hat der Weibgeborene am Himmel zutun? Zur Sache vgl. auch Hen. 154: Obwohl ihr (Wächter des Himmels) heilig und ewig lebende Geister wart, habt ihr durch das Blut der Weiber euch befleckt; und Vers 7: Darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen; denn die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung. Mark. 12²⁵. Matth. 22³⁰ und zum Ausdruck noch Matth. 11¹¹. Für die Stellung des Paulus selbst ist 1. Kor. 7. 11³. 14^{34f}. zu vergleichen. Im Alten Testament ist für den Ausdruck Hiob 14¹, für die Sache Ps. 51⁷ bezeichnend. — An Geburt aus der Jungfrau ist bei Gal. 44 nicht zu denken; ebensowenig an Jes. 9⁶ gegen Volmer, a. a. O., S. 55 f.

Δαβιδ¹ κατὰ σάρκα charakterisiert. Ihnen steht in scharfem Gegensatz «mit genau sich entsprechenden Bestimmungen der Kehrseiten»² eine Charakterisierung der himmlischen Zustandsform des Christus gegenüber: τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει³ κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης. Sohn Gottes war der Messias in seiner Präexistenz; dann «wurde» er Mensch, Sohn Davids, eine Episode, die sein eigentliches Wesen verdunkelte; deshalb musste er erst wieder durch die Auferstehung als Sohn Gottes «erwiesen» werden. Der Ausdruck τοῦ γενομένου ist absolut zu nehmen und bezeichnet so vorzüglich das Episodenhafte, dem eigentlichen Wesen des Christus als des Gottessohnes Widersprechende in seiner Menschwerdung. So haben wir den Ausdruck schon in den andern Stellen gefunden: Phil. 27 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Vers 8: γενόμενος ὑπήκοος Gal. 44 γενόμενος ἐκ γυναικὸς γενόμενος ὑπὸ νόμον. Dass an unsrer Stelle zu γενομένου nicht υἱὸς θεοῦ ergänzt werden darf, geht daraus hervor, dass Paulus diesen Begriff aus Vers 3 erst ausdrücklich in Vers 4 wieder aufnimmt. Paulus würde auch keine teilweise Gottessohnschaft κατὰ σάρκα anerkennen. Der Heiligkeitsgeist, der das innere Wesen des Christus auch als Mensch bildete, ist nicht «geworden», sondern den brachte er mit sich. Vertauscht hat er die μορφή θεοῦ mit der μορφή δούλου, mit der σάρξ. Dadurch wurde aber auch sein inneres Wesen so verdunkelt, dass ihn nicht einmal die Herrscher dieser Welt

¹ Paulus sagt hier nicht wie Gal. 44 ἐκ γυναικὸς, weil er wegen seiner Berufung auf die prophetischen Schriften in Vers 2 diesen «Hauptzug» aus dem alttestamentlichen Signalement des Messias aufnehmen wollte. Holtzmann, S. 66. Sachlich ist ihm die Davidssohnschaft des Messias ebensosehr Gegensatz zur Gottessohnschaft wie der Weibessohn Gal. 44. Vgl. Matth. 224 ff.

² Holtzmann, a. a. O., S. 67.

³ ἐν δυνάμει ist besser als mit ὁρισθέντος (Luther: kräftiglich erwiesen) mit υἱὸς θεοῦ zu verbinden und fügt dem Begriffe sachlich die Würde und Wirksamkeit des χύριος hinzu. Phil, 29 f.

erkannt haben; denn sonst hätten sie ihn nicht gekreuzigt I. Kor. 27f.

Wir sehen: auch in Röm. 13f. ist die Menschwerdung des Christus in vollen Gegensatz zu seinem eigentlichen Wesen gestellt, ist sie durch das *γενομένου* als eine demselben widersprechende Episode gekennzeichnet. Nur ist es auch hier nicht das ethische Prädikat der Liebe und des Gehorsams, das die beiden disparaten Seiten des Christusbildes vereinigt. Hier steht vielmehr die Frage im Vordergrund, wie es geschehen konnte, dass der Davidssohn auferstanden ist. Das ist geschehen durch den Heiligkeitsgeist, den der Christus vom Himmel her auch während der Episode seines Erdenlebens in sich trug. Das metaphysische Prädikat des Geistes hält also hier die beiden disparaten Seiten des paulinischen Christusbildes zusammen. Die Davidssohnschaft dagegen wird Vers 3 ganz ausdrücklich von Paulus auf das Fleisch des Christus beschränkt.¹

Von der Menschwerdung des Christus redet weiter noch Röm. 83, eine Stelle, die allerdings mehr den Zweck als die Art der Sendung des Christus betont. Deshalb kommt hier auch die letztere nur in dem Nebensatze zum Ausdruck: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κτλ.* Aber inhaltlich wird auch hier der Gegensatz des göttlichen und menschlichen Seins Christi zur vollen Darstellung gebracht: Der eigene Sohn Gottes — in Gestalt von Sündenfleisch! Denn nicht das einzigartige Liebesverhältnis, sondern die metaphysische

¹ «Dass darin für unser Denken etwas doketisches (genauer Mythologisches) liegt, das haben wir nicht dagegen geltend zu machen: Paulus hat es nicht doketisch genommen». Holtzmann, a. a. O., S. 73. Jedenfalls zeigt sich aber, dass eine wirkliche Vereinigung beider Seiten des Christusbildes dem Paulus nicht gelungen ist. Denn «Fleisch» ist belebte Materie, hier das irdisch-menschliche Wesen. Die Diskrepanz kehrte später in der Zweinaturenlehre wieder.

Sohnschaft des Christus soll mit dem durch ἐκ τοῦ hervor-
gehobenen Begriff bezeichnet werden. Als der eigene
Sohn Gottes steht der Christus sowohl seinem Wesen
wie seiner Gestalt nach (Phil. 26) in kontradiktorischem
Gegensatz zu σὰρξ und ἁμαρτία. Wenn es nun heisst,
dass Gott diesen seinen eigenen Sohn in Gestalt von
Sündenfleisch sandte, so ist damit dasselbe gesagt wie
mit ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων in Phil. 27. ὁμοίωμα heisst hier
wie dort Gestalt (μορφή), und σὰρξ ἁμαρτίας bezeichnet die
Qualität der menschlichen Gestalt als potentiell mit Sünde
behaftetes Fleisch. Dass aber Paulus nicht einfach ἐν
σαρκὶ ἁμαρτίας schreibt, scheint er deshalb zu tun, weil
der Messias nach seiner Anschauung nur die Gestalt
Gottes mit der Knechtsgestalt vertauscht hat, während
er den Heiligkeitsgeist als sein eigentliches, inneres Wesen
beibehielt. Hierdurch erledigt sich der Streit darüber, ob
ὁμοίωμα Gleichheit oder Aehnlichkeit bedeutet. In den
Worten καὶ περὶ ἁμαρτίας, die durch das Folgende erklärt
werden, ist der Zweck der Sendung Christi angegeben,
die Sünde in dem Fleisch des Christus zu richten, was
natürlich durch den Tod geschah. Damit ist also auch
hier die Menschwerdung als eine Episode in dem Leben
des Christus bezeichnet, die seinem eigentlichen Wesen
völlig widersprach.

In ganz ähnlicher Weise ist endlich auch 2. Kor. 521
zu verstehen. Man beschränkt diese Aussage gewöhnlich
auf den Tod des Christus. Dann ist aber die Bezeichnung
ἁμαρτίαν nicht recht erklärt und auch das part aor γνόντα
als Ausdruck einer abgeschlossenen Sache nicht genügend
berücksichtigt. Ich glaube daher, dass der Satz von der
ganzen Menschwerdung Christi bis zum Tode zu verstehen
ist. Dann ist freilich der Ausdruck τὸν μὴ γνόντα weniger
ein sittliches als ein metaphysisches Prädikat Christi und
bezeichnet nicht sein sündloses Erdenleben als eine sitt-

liche Tat und ein Verdienst, sondern sein sündloses Wesen vor und bis zu seiner Menschwerdung. Bei dieser Erklärung kommt auch der von Paulus in die Form des Satzes gelegte Gegensatz viel besser zur Geltung: Den, der vor seiner Menschwerdung keine Sünde kannte, d. h. den, für den als den eigenen Sohn Gottes Sünde ein kontradiktorischer Begriff war, hat Gott zur Sünde gemacht, d. h. hat er Mensch werden und den Sold der Sünde, den Tod, tragen lassen. Die Paradoxie der menschlichen Erscheinung des Christus ist somit auch in dieser Stelle, ja, durch die Prägnanz des Gegensatzes noch schärfer und klarer ausgesprochen, wie in Röm. 83.

Wir haben nun alle Stellen der paulinischen Briefe besprochen, die von der Menschwerdung des Christus handeln. Sie alle zeigen nicht nur, dass in dem Christusbilde des Paulus zwei disparate Seiten tatsächlich zur Erscheinung kommen, nämlich die seiner göttlichen Herrlichkeit und seiner menschlichen Schwachheit (2. Kor. 134), sondern auch, dass sich Paulus der Paradoxie völlig bewusst ist, die für ihn in dem Satze liegt, dass der Christus Mensch geworden und gestorben ist.¹ Die Erkenntnisse,

¹ Man könnte noch fragen, ob nicht auch Stellen wie Gal. 14, 220, Röm. 832 in diesem weiteren, mit dem Tode auch die ganze Menschwerdung des Christus umfassenden Sinne zu verstehen sind. Gal. 220, wo Paulus die «Hingabe» als Liebestat Christi preist, erinnert in der Stimmung sehr an 2. Kor. 89. Auch Gal. 14 scheint wegen des angeschlossenen Finalsatzes an den ganzen Eintritt des Christus in den gegenwärtigen bösen Aeon gedacht zu sein. Und in Röm. 831 kann man die Aussage τοῦ ἰσθῶς οὐκ ἔπεισας am besten durch Röm. 83 und Gal. 44 erklären.

Trotzdem denkt Paulus hier wohl besonders an den Tod Christi, in dem er nicht nur den Höhepunkt, sondern auch den Zweck und die besondere Heilsbedeutung der Menschwerdung Christi sieht. Christus ist Mensch geworden um zu sterben. Aber indem der Wille und Entschluss hierzu dem Präexistenten zufällt, und die Menschwerdung das notwendige Mittel dazu ist, so ist doch sachlich für Paulus das Eine immer mit dem Andern gegeben. Uebrigens scheinen mir einige Stellen, in denen Paulus so ostentativ das Kreuz Christi in den Mittelpunkt stellt, wie Gal. 31, 1. Kor. 117 f. 22 ff nicht ohne

die uns die Besprechung der Stellen geliefert hat, lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Paulus beurteilt die Menschwerdung des Christus bis zu seinem Kreuzestode als eine dem eigentlichen Wesen desselben als des präexistenten Gottessohnes direkt widersprechende Episode.

2. Paulus sieht darin ebensowohl die unbegreifliche Liebestat Gottes selbst wie die freie Gehorsams- und Gnadentat des Gottessohnes.

3. Bei seiner Menschwerdung hat der Christus seine göttliche Daseinsform mit der menschlichen vertauscht, während er sein eigentliches Wesen (πνεῦμα ἁγιοσύνης) beibehielt.

4. Der wohlverdiente Lohn seiner Liebestat ist die durch die Auferstehung vollzogene Einsetzung in göttliche Macht (Röm. 14) und Herrscherwürde (Phil. 29 f.).

Das Sachverhältnis der beiden disparaten Seiten des paulinischen Christusbildes entspricht daher genau dem Verhältnis, wie es uns aus dem Erlebnis seiner Bekehrung entgegentrat: Das präexistente Himmelswesen erscheint als das ursprüngliche, selbstverständliche Christusbild, seine Erscheinung als der auf Erden gekommene und gekreuzigte Jesus dagegen als eine gewaltsam in dieses Bild eingefügte Episode. Dieses Ergebnis findet nun eine weitere Bestätigung durch die Bedeutungslosigkeit, die das Erdenleben Jesu für Paulus behalten hat.

Polemik gegen die Judaisten geschrieben zu sein. (Phil. 318. Gal. 612), die mit ihrer Berufung auf den historischen Jesus tatsächlich «einen andern Jesus» 2. Kor. 114 und «ein anderes Evangelium» Gal. 18, 9 verkündeten als Paulus.

4. Die Bedeutungslosigkeit des Erdenlebens Jesu für Paulus.

Wir haben schon bei der Besprechung der Bekehrung des Paulus auf seine merkwürdige Beteuerung Gal. 1, 17 ff. hingewiesen, dass er den Inhalt seines Evangeliums und seinen Apostelberuf weder von den Uraposteln noch sonst von einem Menschen erhalten habe. Die Briefe des Paulus bestätigen nun, dass das irdische Leben Jesu für ihn fast gar keine Bedeutung gehabt hat. Zweifellos hat ja Paulus von dem Leben Jesu mehr gewusst, als in seinen Briefen steht. Man hebt das immer wieder sehr geflissentlich hervor. Statt dessen sollte man lieber betonen, dass Paulus nach seinen Briefen immerhin nicht sehr viel davon gewusst haben kann, dass er auffallend wenig Wert darauf gelegt hat, und dass es eine höchst auffallende Tatsache ist, dass er sich absichtlich nicht darum gekümmert hat, auch wo er Gelegenheit gehabt hätte, mehr zu erfahren. Von Soden findet es zwar als psychologisch nicht begreiflich, dass Paulus «nicht jede Gelegenheit, wie sie ihm sein Verkehr mit Petrus und die Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas und Markus bot, benutzt hätte, um aus dem Erdenleben dessen, in dem er den Messias erkannt hatte, sich immer aufs Neue konkretes Detail berichten zu lassen.¹ Das widerspricht aber einfach dem, was Paulus Gal. 1, 16 f. unter heiligem Eidschwur versichert. Es zeigt aber, wie wenig man sich auf sonst wohl unterrichteter Seite noch über Wesen und Entstehung der paulinischen Christologie klar ist. Was sollen hier psychologische Erörterungen

¹ Theologische Abhandlungen. C. v. Weizsäcker gewidmet S. 117.

gegenüber den klaren Worten des Paulus! Das Schielen auf psychologische Durchsichtigkeit ist ebenso vom Uebel wie auf dogmatische Korrektheit, wenn es sich um geschichtliche Tatsachen oder so klare Worte handelt, wie in unserm Falle. Man darf hier auch nicht einwenden, was Paulus Gal. 116 f. schreibe, gelte nur für die erste Zeit nach seiner Bekehrung. Der Zeitraum umfasst siebenzehn Jahre, und aus dem ganzen Tenor geht hervor, dass Paulus jedenfalls bis zur Abfassung des Galaterbriefes das Interesse nicht gehabt hat, das ihm von Soden unterschiebt.

Psychologisch unverständlich mag das nur für uns sein. Aber, wenn es deshalb unmöglich wäre, so müsste man eher mit Steck u. a. den Galaterbrief für unecht halten, als das Gegenteil von dem behaupten, was darin so feierlich beteuert wird. Es bleibt also dabei, Paulus hat sich um das Erdenleben Jesu nicht bekümmert, und was er davon hier und da erfahren haben mag, ist ihm mit wenigen Ausnahmen gleichgültig geblieben.¹

¹ Für das Verhalten des Paulus lässt sich vielleicht ein psychologisches Verständnis auf Grund der Tatsache finden, dass der Christus der Urgemeinde in gewisser Beziehung tatsächlich ein anderer (2. Kor. 114, Gal. 18, 9) war, als der, den Paulus predigte: insofern nämlich, als sich die Urapostel für die Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf «die Beschneidung» (Gal. 281 auf Vorbild und Worte Jesu berufen konnten, die auf eine nationale Beschränkung und Beschränktheit der Person und Wirksamkeit Jesu selber deuteten. Ein solcher Jesus (der z. B. die Gültigkeit des Gesetzes Matth. 517 f. Luk. 1617 und die Prärogative Israels Matth. 1051 f. 1524 gelehrt hätte) wäre — unter der Voraussetzung, dass Paulus das Erdenleben Jesu als eine dem Wesen des Christus widersprechende Episode angesehen hat — auch in der Vorstellung des Paulus an sich sehr wohl möglich; Paulus scheint bei dem *γεννησεν υιόν νόμον* Gal. 41 an solche Dinge gedacht zu haben. Dann wird es psychologisch begreiflich, dass Paulus nicht grade ein Interesse gespürt hat, viel von dem Leben und Wirken Jesu zu erfahren. Auf eine andere Erklärung, die zu der gegebenen noch hinzutreten kann, deutet Wrede hin (das Messiasgeheimnis in den Evangelien, S. 222 f.): «Wie kommt es, dass für Paulus Jesu irdisches Leben abgesehen von Tod und Auferweckung nichts bedeutet . . . ? Weshalb hinterlässt der messianische Stoff unsrer Evangelien keine Spur bei ihm? War er etwa in der Hauptsache noch nicht da?» Jedenfalls ist der Stoff, namentlich auch der Wundererzählungen, bedeutend reduziert zu

Für die 'wenigen' Ausnahmen, die sich in seinen Briefen finden, hat Paulus zudem fast überall seine ganz bestimmten Gründe gehabt.

Zunächst ist schon vieles, was man als besondere Bekanntschaft mit dem Leben Jesu hervorhebt, einfach mit dem Satze gegeben: Jesus ist der Messias. Dazu gehören die in Gal. 4 vorausgesetzten Tatsachen und als «schriftgemäss» auch seine Davidssohnschaft nach dem Fleisch Röm. 13. Denn ob der Anspruch darauf von dem historischen Jesus herzuleiten ist, ist wegen Matth. 2241 ff. sehr fraglich. Die Anreden «Sohn Davids» in den Evangelien sind nicht geschichtliche, sondern einfach messianische Bezeichnungen, und die später aufgestellten Genealogien, sowie die Geburtsgeschichten, können einen geschichtlichen Nachweis nicht begründen. Sobald Jesus als Messias anerkannt wurde, musste er für den Juden auch als «Sohn Davids» gelten. So ist auch Röm. 13 jedenfalls nicht aus geschichtlichem, sondern aus dogmatischem Interesse von dem «Samen Davids» die Rede, weil der Messias so in heiligen Schriften vorausverkündet war Vers 2.¹

Merkwürdig ist es auch, dass Paulus die Tatsachen aus dem Leben Jesu, die er 1. Kor. 153 f. als von der Urgemeinde «übernommen» aufzählt, noch besonders mit

denken. Die ungelehrten Männer, die diesen unbekannten und am Kreuz hingerichteten Volksgenossen als ihren Messias auf den Schild erhoben, mussten dem hellenistisch gebildeten Pharisäer ein Gegenstand der Verachtung sein, samt ihrem Jesus. Von ihnen versprach er sich dann auch nach seiner Bekehrung nicht viel.

¹ Eine interessante Parallele zu dieser im Zusammenhange der Gesamtanschauung vom Christus deplazierten Bezugnahme auf die Davidssohnschaft des Messias bietet IV. Esra. Während auch für diesen Apokalyptiker der Messias sonst das als Sohn Gottes präexistierende Himmelswesen ist, zollt er doch auch an einer Stelle dem Dogma von der Davidssohnschaft seinen Tribut. Kap. 1232: hic est Unctus, quem reservavit Attissimus in finem dierum, qui orietur ex semine David (ἐκ σπέρματος Δαυιδ). Nach Syr. Aeth. Ar. Arm, vgl. Gunkel bei Kautzsch II, 294 f.

κατὰ τὰς γραφὰς begründet. Während man später die Wahrheit der «Schrift» mit Tatsachen des Lebens Jesu bewies, hat Paulus die Gültigkeit der letzteren erst anerkannt, wenn sie «schriftgemäss» waren oder ihm erschienen. Nur ἐπέφη steht ohne diese Begründung. Das war eine Kunde, die ihm zur Verstärkung der Bedeutung des Todes und zur Verherrlichung der Auferweckung Christi diente (vgl. die Verwendung in Röm. 61 und das ἐκ νεκρῶν Röm. 14). Im übrigen kann man nur das unterschreiben, was gerade Feine¹ über den in Rede stehenden Bericht des Paulus sagt: «An den synoptischen Bericht klingen diese Reminiszenzen wenig an; auch wird auf bestimmte Einzelzüge nicht zurückgegriffen, sodass im Vergleich mit Paulus der der zweiten Generation angehörige Verfasser des Hebräerbriefes das Bild des leidenden Jesus anschaulicher vor Augen zu haben scheint.»

Von dem Leben Jesu kommt ausser Geburt und Tod als einzige von Paulus erwähnte Handlung die Einsetzung des Abendmahles «in der Nacht, da er verraten ward», in Betracht (1. Kor. 1123. 25). Es ist aber auch sofort deutlich, weshalb: als Erklärung und anschauliche Verkündigung des Todes des Herrn Vers 26 vgl. 1016. Dazu kommt, dass die paulinische Wiedergabe der Szene aller Wahrscheinlichkeit nach keine rein geschichtliche Ueberlieferung ist, sondern eine dogmatisch-kultische Ausgestaltung der Feier bietet. Jedenfalls darf man diese Szene gerade wegen ihrer kultischen Bedeutung nicht als Beweis einer näheren Bekanntschaft Paulus mit dem Leben Jesu anführen. Paulus sagt auch ausdrücklich 1. Kor. 1123: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, was über die Ueberlieferung der Urapostel hinweg auf eine besondere Offenbarung des Herrn selbst hinzuweisen scheint, aus der

¹ Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902, S. 58. A. 5,

Paulus wenigstens seinen besonders feierlichen und theologisch bedeutsamen Wortlaut abgeleitet haben könnte.¹

Es bleiben einzig einige Worte und Gebote des Herrn übrig, die aber nur praktische Fragen betreffen und nicht die geringste Bedeutung für die theologische Gesamtanschauung des Paulus besitzen.

Bei dem Worte 1. Thess. 4¹⁵ kann es sogar zweifelhaft sein, ob an mündliche Ueberlieferung oder an innere Offenbarung zu denken ist.² Auf jeden Fall enthält das Wort für Paulus nur eine Bestätigung einer ihm ohnehin schon feststehenden Erwartung, da es seiner früheren messianischen Hoffnung Vers 16 ff. entsprach.

Das Gebot Jesu 1. Kor. 9¹⁴ (das sich übrigens nicht ohne Weiteres mit Luk. 10⁷ deckt) musste dem Paulus aus der Praxis entgegentreten, wie er ja auch sonst die Gepflogenheiten des Petrus kennt Vers 4 f. Es entsprach aber auch wohl schon damals dem Verhalten und der Lehre der Rabbinen.³ Paulus aber dispensiert sich ohne weiteres von seiner Befolgung.

¹ Auch Pfeiderer, Urchristentum², S. 77 führt die Worte 1. Kor. 11²³ ff auf innere göttliche Offenbarung an Paulus nach Analogie von Gal. 2¹ zurück. — Die Schlussfolgerung Feines, a. a. O., S. 244, dass die typologisierende Verwendung von Taufe und Abendmahl 1. Kor. 10¹ ff «schwerlich (!) eine andere Erklärung erlaubt, als dass sie beide als von Christus eingesetzt gelten», ist mir unverständlich. Dagegen dürfte aus 1. Kor. 1¹⁷ wo Paulus in merkwürdig bestimmter Weise Taufpraxis und Wortverkündigung trennt, die Ungeschichtlichkeit des Taufbefehls Matth. 28¹⁹ f mit Sicherheit hervorgehen. Taufe und Abendmahl haben für Paulus weniger dogmatische als kultisch-mystische Bedeutung, die deshalb für die Praxis keineswegs gering zu sein brauchte. (Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhange mit dem Leben Jesu, 1901. Heft I.)

² Das Letztere nimmt wieder Pfeiderer (a. a. O., S. 77) an, weil das Wort in den Evangelien nicht vorkommt. An sich kein Grund. Aber das Wort stimmt nicht zu der scheinbar ursprünglichen Hoffnung Matth. 10²³, vgl. 16²⁸, 26⁶⁴, wonach das Kommen Christi sehr bald nach seinem Tode erwartet wurde. Dagegen setzt das *περιλειπόμενοι* in 1. Thess. 4¹⁵ doch schon recht viel «Entschlafene» voraus (vgl. auch 1. Kor. 15⁶). Es sind ja auch schon 20 Jahre seit der Bekehrung des Paulus vergangen. — Der Ausdruck ἐν λόγῳ schliesst jedenfalls eine Erklärung durch ἐν ἀποκαλύψει nicht aus.

³ Vgl. Weber, jüdische Theologie, S. 130 und Gal 6⁶.

Es bleibt nur noch das Verbot der Ehetrennung übrig (1. Kor. 710), das für Paulus wegen seiner durch die eigene asketische Anschauung in der Ehefrage überhaupt hervorgerufenen Unsicherheit (vgl. das ganze 7. Kap.) des prinzipiellen Standpunktes und im Blick auf die bevorstehenden Wirren der Endzeit (Vers 29–31) einen besonderen Wert hatte. Matth. 1912 scheint er aber wegen 1. Kor. 95 f. nicht zu kennen.

Nach alledem steht es fest, dass das Erdenleben Jesu für den Apostel Paulus gar kein Interesse hatte. Es verschwand ihm hinter der einen im Kreuzestode gipfelnden Erniedrigungstat der Menschwerdung des Präexistenten als bedeutungslos: *ὁ γὰρ ἀπέθανεν, ἀπέθανεν τῇ ἀμαρτίᾳ ἐφ' ἧς ἅπασι* Röm. 610. Ja, wir können noch mehr sagen: Prinzipiell hat Paulus das Erdenleben Jesu als «unter dem Gesetze» stehend betrachtet Gal. 44. Es war eine Zeit der *ἀσθένεια* für den Christus 2. Kor. 134, die zu seinem Tode führte 2. Kor. 410 f. Während man später aus dem Erdenleben Jesu seine Messianität zu erweisen suchte, bis der vierte Evangelist den geschichtlichen Jesus geradezu als den in einem Menschenleibe wandelnden Logos dargestellt hat, hat der Apostel Paulus gerade umgekehrt in dem Erdendasein Jesu eine Aufhebung des messianischen Wesens des Christus gesehen (*ἐκένωσεν ἐπτύχευσεν — γενόμενος* — 1. Kor. 28). In dieser Hinsicht ist also die traditionelle Reihenfolge Synoptiker — Paulus — Johannes falsch. Paulus geht hier seine eigenen, im Blick auf den historischen Jesus vielleicht richtigeren Wege.

Neuestens hat Feine in einer breit angelegten Schrift¹ wieder den Nachweis zu führen versucht, dass die Lehre des Paulus in widestem Masse durch die Lehre und

¹ Feine, Jesus Christus und Paulus. 1902.

Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus bedingt sei. Wegen der grossen Bedeutung der Sache soll daher meine eben dargelegte Anschauung durch eine Kritik Feines beleuchtet, und dabei an einigen fundamentalen Lehren die Unabhängigkeit des Paulus von der Lehre und Person des historischen Jesus gezeigt werden.

Nach Feine hat es sich Paulus «sehr angelegen sein lassen, ein deutliches und umfassendes Bild der Wirksamkeit und Persönlichkeit Jesu zu gewinnen» (S. 229). Gegenüber der Schwierigkeit, die ihm dabei die Betheuerung des Paulus in Gal. I bereitet, weiss er folgenden Ausweg: «Ebenso wie Petrus, weil er seinen Herrn schon so gut kannte, vorbereitet war für den Empfang der göttlichen Offenbarung, so hat auch Paulus erst, als er eine genaue Kenntnis des irdischen Jesus besass, die göttliche Berufung erhalten (! S. 63 A¹ vgl. S. 93)». Feine glaubt sich zu diesem Schluss berechtigt durch die richtige Erwägung, dass den Paulus sein Christusbild schon vor seiner Bekehrung erfüllt haben muss. Aber es ist eben die Frage, welches Bild diese Wirkung auf ihn ausgeübt hat. Dass dieses Bild auf genauer Kenntnis des irdischen Jesus beruhen müsse, ist eine Behauptung, die das voraussetzt, was bewiesen werden soll. Dieses Zirkels ist sich Feine nicht bewusst. Er geht von der Voraussetzung aus, dass das Christusbild des Paulus unbedingt von unten nach oben konstruiert sei und legt sich nicht einmal die Frage vor, ob nicht das Umgekehrte der Fall sein könne. So heisst es in einer Bemerkung gegen von Soden (S. 57): «Paulus gab Christo die höchsten Prädikate Wenn er mit einer solchen Predigt bei seinen Hörern Eindruck machen wollte, so musste er zeigen, mit welchem Rechte er von einem Menschen, dessen Leben als der unmittelbaren Vergangenheit angehörig vor allen Augen lag, der also

eine geschichtliche Persönlichkeit in vollem Sinne war, solches aussagen konnte. Er musste den Nachweis führen, dass dieser Mensch Jesus in Wahrheit «der Christus» war, und dieses war nicht ohne den Weg geschichtlicher Belehrung über Jesu Lebensführung und Wirken möglich. Der Apostel musste versuchen, einen Eindruck von dieser Persönlichkeit zu geben». Dass er das alles in seinen Briefen nicht getan hat, kümmert Feine wenig; dazu war ja seine Missionspredigt — wie für seine eigene Orientierung die Zeit vor seiner Bekehrung — da: «deutlicher als Gal. 31, und 1. Kor. 22 kann es Paulus nicht ausdrücken, dass er in der Missionspredigt den irdischen, geschichtlichen, in voller Vorbildlichkeit wandelnden Jesus seinen Hörern konkret und drastisch geschildert habe.» Wer nun die angeführten Stellen liest, muss über die Lebhaftigkeit der Phantasie Feines staunen. Denn in ihnen ist ausdrücklich nur von dem gekreuzigten Christus die Rede. Man könnte fast sagen: deutlicher konnte es Paulus nicht sagen, dass ihm auch für die Missionspredigt aus dem Erdenleben Jesu nur der Kreuzestod von Bedeutung war! Uns interessiert hier aber noch mehr die Frage, warum Paulus aus dem Erdenleben Jesu nachweisen musste, dass Jesus der Messias war. Feines Antwort lautet: Weil Jesus ein Mensch war, dessen Leben vor aller Augen lag. Selbst wenn die Tatsache für Paulus zuträfe, wäre doch die darausgezogene Folgerung falsch. Denn auch für die Urapostel lag der Beweis für die Messianität Jesu nicht in seinem Erdenleben, sondern in seiner Auferstehung. Dadurch ist Jesus erst für sie zu einem Herrn und Christ gemacht worden Akt. 236, 530 f. Für Paulus aber war der Mensch Jesus gar nicht der Christus, sondern der seiner himmlischen Herrlichkeit entleerte, arm und niedrig gewordene Sklave. Für ihn fiel darum erst recht jeder Grund, ja jede Mög-

lichkeit hin, die Messianität Jesu aus seinem Erdenleben zu beweisen. Feine geht eben überall von der unbewiesenen Voraussetzung aus, dass das Christusbild des Paulus wesentlich aus dem Bilde des auf Erden wandelnden Jesus entstanden sei.

Man kann diesen Grundfehler an den meisten Aufstellungen Feines nachweisen. Es seien zwei Beispiele gewählt, auf die er besonderen Wert legt, und die auch an sich besonders wichtig sind: die Namen Christi und der Gedanke des Leidens bei Paulus.

Bezüglich der Namen Christi lautet das eigene Resultat Feines (S. 22): «die hervorstechendste Tatsache ist die, dass der geschichtliche Name Jesus auffallend zurücktritt.»¹ Trotz des hierdurch entstehenden Scheines, dass «das Bild des irdischen Jesus für Paulus stark verblasst» sei, kommt Feine doch zuletzt zu dem entgegengesetzten Resultate, dass die entscheidendsten Züge «aus dem Leben und Wirken Jesu auf Erden» genommen sind. Wie ist das möglich? Nur durch die oben aufgedeckte falsche Voraussetzung, von der Feine ausgeht. Er weist m. E. richtig nach, dass die Bezeichnung «Christus» mit und ohne Artikel meist Appellativname (= Messias) ist (S. 28), und dass der Grund für die paulinische Formulierung «Christus Jesus» darin liegt, «dass Paulus das Bedürfnis empfand, das Messianische an Jesu in den Vordergrund zu rücken». Nur macht Feine wieder die Voraussetzung, dass Paulus die Messianität Jesu aus seinem Erdenleben erschlossen haben müsse. Hat aber Paulus umgekehrt das Erdenleben Jesu als die Menschwerdung des Christus

¹ Feine hat ausgerechnet, dass der Name Christus zwölfmal so oft gebraucht wird wie der Name Jesus. Richtiger noch müsste man die messianischen Benennungen «Christus» und «Herr» zusammen dem geschichtlichen Namen Jesus gegenüberstellen. Dann entsteht das Verhältnis: 340 : 17. — In der Apostelgeschichte ist das Verhältnis umgekehrt 7 : 37.

mit seiner — aus dem Judentum stammenden — Christologie beleuchtet, dann fällt natürlich die ganze Schlussfolgerung Feines hin. Dass nun das Verhältnis der Namen Christi stark für diese Alternative spricht, leuchtet ein.

«Ein wichtiger Zug an dem Bilde, das der Apostel von dem Liebeswirken Christi in seinem Herzen getragen hat (S. 83)», ist der Zug des Leidens. Das ist richtig, wenn man dabei an die Selbsthingabe des Christus in den Kreuzestod denkt, aber falsch, wenn man auf das synoptische Lebensbild Jesu verweist, das «nicht nur das Todesleiden im engeren Sinne, sondern auch die demselben vorangehenden beruflichen Leiden umfasst (S. 84)». Davon steht bei Paulus nichts, und Feine selbst muss zugeben, dass bei ihm «doch immer wieder der Todesgedanke durchschlägt (S. 85)». Man muss daher fragen, ob nicht der Leidensgedanke für Paulus auch schon vor seiner Bekehrung eine Bedeutung gehabt hat, und der Hinweis Jülichers (Theol. Lit. Ztg. 1901 Sp. 414) auf das jüdische Messiasbild zur Zeit Jesu als auf den Schlüssel für das Verständnis der Paulusstellen, in denen die *παθήματα* oder die *θλίψεις* des Messias genannt werden, darf nicht so ohne weiteres abgewiesen werden. Ja, selbst wenn das damalige jüdische Messiasbild derartige Züge nicht aufweisen könnte, so galt doch für Paulus wie in der ganzen jüdischen Theologie der Satz: *εἰ πάσχομεν — δοξασθήσόμεθα*.¹ Trat nun für Paulus die Tatsache des Kreuzestodes Christi hinzu, so ist damit eine völlig genügende Begründung für die zentrale Bedeutung, die der

¹ Sap. Sal. 35 heisst es z. B. *ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐφρανθήσονται*. Auch Sib. V, 384 f. ist bezeichnend: «Frieden wird haben das weise Volk, das übrig geblieben ist; welches das Elend gekostet hat, auf dass (ἵνα) es nachmals erfreuet werde». Vgl. noch besonders Ap. Bar 526 f.

Leidensgedanke für Paulus gewonnen hat, gegeben. Denn indem nun aus dem πάσχομεν ein συμπάσχομεν wurde, erhielt derselbe eine Kraft des Trostes und der Zuversicht, die ihm alle Bitterkeit nahm (vgl. bes. Röm. 8 17 und die Fortsetzung Vers 18 ff.), zumal sich mit ihm auch der positive Zweck des ὑπέρ, den übrigens das Judentum auch schon kannte,¹ verband. Es ist daher durchaus nicht nötig, das «berufliche Leiden» Jesu zur Erklärung des Leidensgedanken bei Paulus in Anspruch zu nehmen, von dem der Apostel nichts sagt, und das nur die zentrale Bedeutung der Todes Christi abschwächen würde.

In dem Hauptteile seines Buches sucht nun Feine den literar-kritischen und historischen Beweis für seine Behauptung zu führen und dabei durch die Masse zu wirken. Dass der Beweis erbracht sei, wird ihm allerdings niemand glauben, der die Verhältnisse kennt. Denn zu dem oben besprochenen Grundfehler kommen hier noch zwei schwere methodische Fehler hinzu: die Kritiklosigkeit in der Auswahl des evangelischen Stoffes und die unhistorische Verwendung desselben.

Feine verwendet fast den ganzen Stoff der Evangelien, mit Einschluss des vierten. So sollen die Vorstellungen von der Präexistenz Christi «an Worten wie Joh. 8 58 einen festen Anhalt» gehabt haben. Denn «solche Worte sind unerfindbar (S. 155)». In Röm. 13 2—4 soll Paulus den Gedanken Joh. 19 11 «ausgesponnen haben (S. 209)». Selbst in Luk. 24 25 ff. 44 ff. «stehen wir auf historischem Boden» (S. 105). Wenn Feine mit allen seinen «Beweisen»

¹ Besonders wichtig ist die Stelle IV. Makk. 6 27 29 (vgl. auch 11, 17 21 und Weber, a. a. O., S. 326 ff.). Hier sagt der unter Folterqualen sterbende Eleazar: Sei gnädig deinem Volke, lass dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden! Zu einer Läuterung lass ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele! Vielleicht hat Paulus bei Röm. 5 7 an diese Geschichte gedacht.

recht hätte, dann müsste Paulus unsere vier Evangelien nicht nur gekannt, sondern auswendig gewusst haben. Einige Beispiele sollen zur Probe dienen. In Röm. 131–7 weist die lockere Gedankenverbindung, in der die Aufforderung zur Stenerzahlung mit dem übrigen steht, auf eine Bearbeitung von Matth. 2215–22 hin (S. 71). Röm. 1417 ist «offenbare Anspielung auf die Seligpreisungen Matth. 53 ff., denn δικαιοσύνη kehrt in Vers 6 εἰρήνῃ in Vers 9 χαρὰ in Vers 13 wieder (S. 83)! 2. Kor. 37–46 ist eine Parallele zu der Verklärungsgeschichte, aus der der Ausdruck μεταμορφῶσθαι stammen soll! In Gal. 115 f. soll Paulus seine Berufung mit der des Petrus Matth. 1617 in Parallele gestellt haben (S. 62). Die Beispiele liessen sich leicht um Dutzende vermehren. Sie zeigen zugleich die unhistorische Methode in der Verwendung des Stoffes, nach der auf Grund des geringsten Anklanges oder ähnlicher Vorstellungen ohne Weiteres die Abhängigkeit des Paulus von den Evangelien vorausgesetzt wird. Man darf sagen, dass Feine auch nicht für eine Stelle der wissenschaftliche Nachweis gelungen ist, dass Paulus von Jesus abhängig sei.

Doch für unsern Zweck kommt es vor allem darauf an, diese Behauptung für einige Fundamentallehren des Paulus zu beweisen. Wir beschränken uns dabei auf die Lehren von Gott und von der Vollendung des Heils, da diese beiden in der engsten Beziehung zu seiner Christologie stehen.

Feine behauptet, dass der Gottesglaube des Paulus in unbedingter Abhängigkeit von demjenigen des geschichtlichen Jesus stehe. Er führt den Beweis so, dass er erst die Allmacht, Heiligkeit und Liebe als die drei hervorstechenden Eigenschaften im Gottesglauben Jesu nachweist (S. 150 ff.) und dann zeigt, wie dieser Gottesglaube Jesu in allen Gedankengängen des Paulus wiederkehrt.

Aber, abgesehen von manchen Einwänden, die man im einzelnen erheben könnte: ist denn mit diesem Nachweis der Beweis der Abhängigkeit des Paulus von dem geschichtlichen Jesus erbracht? Sind nicht die Begriffe der Allmacht und Gerechtigkeit bezw. Heiligkeit die Grundbegriffe des jüdischen Gottesbegriffes überhaupt? Müssen nicht Jesus sowohl wie Paulus als Glieder ihres Volkes von Jugend auf Gott besonders als den allmächtigen und heiligen gekannt und verehrt haben? Wie kann man da von Abhängigkeit des einen von dem andern reden? Vielmehr ist zu behaupten, dass bei Jesus sowohl wie bei Paulus die Grundlage des Gottesbegriffes die jüdische war und gewesen sein muss. Es ist daher durchaus zu fordern, dass die Frage der Abhängigkeit auf das beiden gemeinsame Neue beschränkt werde. Dieses besteht nun darin, dass bei beiden die Liebe Gottes die beherrschende Stellung erhalten und in dem Vaternamen Gottes Ausdruck gefunden hat.

Doch ist auch hier zunächst eine breite Grundlage gemeinsam jüdischer Herkunft zu konstatieren. Der Vatername, für das Verhältnis Gottes zu seinem Volke schon im Alten Testament häufig gebraucht (vergl. Deut. 32 6, Jerem. 34. 19, 31 8, Jes. 63 16, 64 7, Mal. 1 6, 1. Chron. 29 10), geht auf die Ex. 4 22 ausgesprochene Anschauung zurück: «Mein erstgeborener Sohn ist Israel» und hatte mit der Ausbildung des Individualismus im allgemeinen damals auch schon Bedeutung für den einzelnen Frommen erlangt (Jes. Sir. 23 1. 4, 51 10, Sap. Sal. 2 16 (13, 18) 143.). Eine Stelle, die fast die Höhe des neutestamentlichen Standpunktes erreicht, findet sich Jubil. 123—25: «Ich werde die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen . . . und ich werde ihnen Vater sein und sie werden mir

Kinder sein. Und sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heissen und alle Engel und alle Geister werden wissen dass sie meine Kinder sind, und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und dass ich sie liebe.» Aehnlich heisst es ψ Sal. 1727, dass der Messias alle Frommen kennt, «dass sie alle Söhne ihres Gottes sind». Die letzteren Stellen zeigen zugleich, dass man damals die volle Verwirklichung dieses Vater- und Sohnesverhältnisses als ein eschatologisches, durch den Geist Gottes bewirktes Heilsgut erwartete. Der für Paulus so wichtige Begriff der *πatria* hat in dieser Hoffnung seine Wurzel. Doch gebrauchte man, wie gesagt, auch gegenwärtig schon den Vaternamen Gottes, wie besonders die fünfte und sechste Bitte im Gebet der achtzehn Segnungen zeigt. «Eine grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens seitens der Juden (zur Zeit Jesu) ist eine historische Tatsache, und Jesus hat diese Bezeichnung Gottes (himmlischer Vater) dem Volksgebrauche seiner Zeit entnommen.»¹

Trotz dieser unzweifelhaft jüdischen Grundlage auch des Vaterbegriffes Gottes bei Jesus und Paulus ist aber doch zuzugestehen, dass in der ethischen Vertiefung und entscheidenden Hervorkehrung der Vaterliebe Gottes das eigentlich Neue des christlichen Gottesglaubens gegeben ist. Und hierin ist Paulus allerdings von Jesus abhängig. Aber doch nicht so, wie Reine es darstellt, dass nämlich Paulus dabei auf das Verhalten und die Lehre Jesu zurückginge. Aus den Briefen des Paulus lässt es sich nicht einmal wahrscheinlich machen, dass Paulus das Vaterunser gekannt habe (Röm. 828).

Dagegen lässt sich der wirkliche Weg, auf dem Paulus

¹ Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, S. 154; vgl. die dort angeführten Stellen. S. 152 ff.

zu dem vollen Vaterglauben Gottes gelangt ist, aus seinen Briefen deutlich erkennen.

Im Eingangsgrusse der Briefe der Gal. 13, 1. Kor. 13, 2. Kor. 12, Röm. 17, Phil. 12, Philem. 3 wünscht Paulus den Gemeinden Gnade und Frieden ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ebenso in 1. Thess. 11 ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ. Im feierlichen Lobpreis (Röm. 156, 2. Kor. 13) und Dank (Kol. 13) gebraucht er die Wendung ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; beim Schwur 2. Kor. 1131 die ähnliche ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 1. Thess. 311 heisst es im Gebetswunsch ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς. In Gal. 11 nennt sich Paulus Apostel διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς. In 1. Thess. 313 bittet Paulus für die Gemeinde, dass ihre Glieder untadelig sein mögen ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ. Der Ausdruck (ὁ) θεὸς καὶ πατὴρ steht noch 1. Kor. 1524, Gal. 14, Phil. 420. θεὸς πατὴρ Kol. 12, 317, Phil. 211. ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2. Kor. 13 ὁ πατὴρ Gal. 46, 1. Kor. 66, Rom. 64, 815.

Aus dieser Zusammenstellung geht vor allem hervor, dass Paulus den Vaternamen Gottes verhältnismässig selten gebraucht.¹ Er bedient sich desselben vornehmlich bei feierlichem Anlass und meist in Verbindung mit dem Namen Christi; auch an den meisten Stellen, die hier ohne diese Verbindung angegeben sind, ist dieselbe im Zusammenhange gegeben. An vielen Stellen wird der Vatername nur in Beziehung auf den Herrn Jesus Christus gebraucht, wodurch der erst abgeleitete Gebrauch in Beziehung auf die Christen besonders deutlich wird. Gott ist für Paulus erst und vor allem der Vater Jesu Christi und erst durch ihn auch der Vater der Christen.

¹ Ich habe demgegenüber beispielsweise den Ausdruck (ὁ) θεὸς allein im Römerbriefe 159 Mal gezählt.

Das aus dem Sprachgebrauche gewonnene Resultat wird nun durch die Lehre des Paulus völlig bestätigt. Erst und nur die Christen sind nach seiner Anschauung Kinder Gottes (Gal. 3 23—47, Röm. 8 14—17). Sie sind es geworden durch die grosse Liebestat Gottes in der Hingabe seines Sohnes Röm. 8 32, 39, Gal. 4 4f. Der prä-existente Christus ist der eigentliche (ἰδιος, ἐκ παλαιοῦ) Sohn Gottes. Indem Gott diesen Sohn seiner Liebe (Kol. 1 13) Mensch werden und sterben liess, hat er seine Vaterliebe den Menschen kundgetan (Röm. 5 5 f.). Durch seine Auferstehung ist Christus nun der Erstgeborene unter vielen «Brüdern» geworden Röm. 8 29. Durch den Glauben an ihn werden alle Söhne Gottes Gal. 3 26. Also nicht, indem sich Paulus in den Gottesglauben Jesu vertieft hat, sondern indem er sich in die überwältigende Liebestat Gottes in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes versenkte, ist für Paulus Gott der Vater und die Liebe Gottes der alles überragende Zug seines Wesens geworden.

Aber das ist noch nicht einmal die volle Antwort des Paulus auf unsere Frage. Für Paulus ist die Hingabe Christi in den Tod erst die objektive Ermöglichung der Gotteskindschaft. Der einzelne wird nun nicht etwa Gottes Kind durch die im Bewusstsein vollzogene gläubige Annahme dieser Tat Gottes, sondern durch die objektive Begabung mit dem Geiste Gottes Gal. 4 6, Röm. 8 15. Paulus denkt eben auch hier wieder viel objektiver als wir. Der natürliche Mensch kann nach ihm gar nicht Gottes Kind werden, sondern nur der geistige Mensch. Der Geist Gottes wirkt zunächst im Menschen die in dem glossolalischen Aufschrei (αἰχμαλωτίζων Röm. 8 15, Gal. 4 6) sich kundgebende Erkenntnis von der Gotteskindschaft. Von dieser ist hier auf Erden auch erst der Anfang gegeben (Röm. 8 23); ihre volle Offenbarung (Röm. 8 19) zugleich mit dem durch sie garantierten Erbe (Röm.

817, Gal. 47) wird erst in der Zukunft erwartet. Im Grunde hat daher Paulus auch hier seine jüdische Anschauung von der *νίθεσία* als eines eschatologischen Heilsgutes beibehalten. Das Neue ist nur, dass er den Anfang ihrer Verwirklichung im Geistesbesitz erlebt und die Bürgschaft ihrer Vollendung in der überwältigenden Liebestat Gottes in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes besitzt (Röm. 832 und 39).

In dieser Entstehung des Vaterglaubens bei Paulus liegt eine notwendige Verengung desselben gegenüber dem ursprünglichen Vaterglauben Jesu beschlossen, wie er uns so gross und einfach in der Bergpredigt und sonst entgegentritt (Matth. 544–48, Luk. 151–32). Es gehört zu den betäubendsten Ausführungen Feines, dass er der Gleichmachung mit Paulus zuliebe die Grösse dieses Glaubens Jesu einzuschränken sucht. «Diese Stellen dürfen nicht einseitig dafür geltend gemacht werden, dass Gott überhaupt und abgesehen von dem »Sohn« in einem Vaterverhältnisse zu den Menschen stehe. Denn der in der Bergpredigt verfolgte ethische Gedanke bedingt notwendig eine Verkürzung (!) des ihn tragenden religiösen Gedankens (S. 153).» Die Worte richten sich selbst.

Durch unsre oben gegebene Ableitung des Vaterglaubens bei Paulus erklärt sich auch leicht die von Feine geltend gemachte Abweichung vom Vaterglauben Jesu: Paulus hat erst dem Worte *χάρις*, das sich bei Matth. und Mark. nicht findet, die christliche Prägung gegeben. Es bezeichnet eben die Verengung der Liebe Gottes auf die Prädestinierten und hat eine aus dem Judentume stammende eschatologische Färbung, die ihren bezeichnendsten Ausdruck in dem Abendmahlsgebete der Didache gefunden hat: *ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος* (Kap. 10). Dieselbe Verengung zeigt eine andre Abweichung, die Feine hervorhebt: «Jesus sieht in der Geschichte und in

der Natur Gottes Liebesoffenbarung Paulus dagegen scheidet auf das schärfste die christliche und die vorchristliche Zeit (S. 161)».

Es ist also zufolge der eigenen Aussagen des Paulus und der sich aus diesen erklärenden Abweichungen desselben von dem Vaterglauben Jesu irrig, dass der Gottesglaube des Paulus in Abhängigkeit von dem des geschichtlichen Jesus stehe.

Besonders deutlich tritt bei Feine die unhistorische Methode bei der Vergleichung von Paulus und Jesus in dem Abschnitte über die Vollendung des Heils zu Tage. Hier heisst es (S. 176): «Der Apostel Paulus hat als Pharisäer selbstverständlich auch das messianische Hoffnungsbild der Pharisäer in seinem Geiste getragen.» Aber anstatt dieses Bild nachzuweisen und die dahin gehörigen Züge auszuschneiden, fährt Feine unmittelbar fort: «Die charakteristischen Abweichungen . . . dürfen daher (?) in der Hauptsache auf christliche Einflüsse zurückgeführt werden. Es kämen auch noch Elemente der griechischen Bildung in Betracht. Allein solche waren in das Weltbild des Pharisäismus bereits aufgenommen . . . und dann (!) gehört die Frage der Heilsvollendung so unmittelbar zu den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, dass der Apostel die Antwort auf sie schwerlich (!) wo anders gesucht hat als im Bestand und in der Konsequenz der Christusüberlieferung.

Folglich benützt Feine alle Uebereinstimmungen bis zu den leisesten Anklängen als Nachweis der Abhängigkeit des Paulus von Jesus: die baldige Erwartung der Parusie, die Vorzeichen, die Verwendung von ψ 110 1 (Matth. 26 29 par. = 1. Kor. 15 25) und ψ 62 13 (Matth. 26 27 = Röm. 26), die Posaune des Gerichts, den Thron der Herrlichkeit und des Gerichts usw. usw. — lauter Dinge, die längst als eschatologisch-jüdisches Gemeingut nach-

gewiesen sind. Röm. 8 19–22 ist «schwerlich Rückgang auf Sap. Sal. 1 13, 14», vielmehr «weitere Verfolgung des eschatologischen Gedankens Jesu Matth. 19 28, 26 29 par.» Warum, wird nicht gesagt. Dass aber Matth. 26 29 wegen Röm. 14 17 als Vorbild für Paulus ausgeschlossen ist, hätte Feine nicht übersehen dürfen. Ebensowenig hat das, was Matth. 19 28 f. von dem Richten der zwölf Apostel über die zwölf Stämme in der *παραγγεσσία* gesagt wird, etwas gemein mit der «supranatural-pneumatischen» Erwartung der Befreiung der Natur vom Dienste der Vergänglichkeit in Röm. 8 19 ff. Die stark hellenistisch gefärbte Eschatologie des Paulus macht vielmehr die Annahme einer Entlehnung von der vielmehr naiv-volkstümlichen der Evangelien unmöglich. Ganz besonders gilt das natürlich für die paulinische Lehre von der Allgemeinheit des Heils für Juden und Griechen. Aber auch dafür weiss Feine Rat. Das Wort Luk. 21 24 drückt «in fast gleichen Worten den gleichen Gedanken aus wie Röm. 11 25.» In Wahrheit steht bei Lukas gerade des Gegenteil von dem, was Paulus sagt! Denn dort heisst es im Zusammenhange, dass Jerusalem solange von den Heiden zertreten wird, bis die Zeit (der Vergeltung bezw. Vernichtung) der Heiden kommen wird.

Wir sehen: Die Uebereinstimmungen zwischen Paulus und Jesus beruhen auf allgemeinen jüdischen Erwartungen; die Besonderheiten schliessen eine Anlehnung an die Vorstellungen Jesu aus. Die Ausnahme 1. Thess. 1 15 bestätigt natürlich die Regel, wenn sie nicht nach S 45 zu erklären ist.

Es ist nun nicht unsre Sache, den negativen Beweis der Abhängigkeit des Paulus von Jesus für alle von Feine besprochenen Lehrstücke zu führen. Doch soll als Abschluss noch eine Stelle besprochen werden, die auch sonst häufig als Beweis verwendet wird. Es handelt sich

um die Frage der Benutzung von Matth. 11 25—27, Luk. 10 21 f. durch Paulus, besonders in der Ausführung 1. Kor. 1 19—31.

Paulus hat nach Feine vor allem an diesem Worte Jesu «sein christliches Verständnis der Bedeutung Jesu gebildet».

Aber auch Holtzmann sagt (neutest. Theol. I, S. 272 ff.), dass im Verhältnis zu 1. Kor. 1 19—31, 15 27 nur übrig bleibe, entweder die ganze Stelle aus dem Paulinismus abzuleiten oder eine besonders intensive Wirkung derselben auf den Apostel anzunehmen, welcher namentlich 1. Kor. 1 21, 26—29 eine direkte Nachbildung von Matth. 11 25—26 = Luk. 10 21 liefern würde (S. 276).

Ich glaube, dass man die zweite von Holtzmann gestellte Alternative aus folgenden Gründen durchaus fallen lassen muss:

1. Paulus deutet mit keinem Worte an, dass er in seinen Ausführungen auf Worte oder Gedanken Jesu zurückgehe.

2. Paulus schliesst eine solche Bezugnahme für sein Bewusstsein durch Zurückführung seiner Erkenntnisse auf den Geist Gottes (Kap. 2 10 ff.) direkt aus. Wenn es bei Matthäus heisst, dass die Gotteserkenntnis nur dem zu teil werde, «wem es der Sohn will offenbaren», so hätte Paulus hier Grund gehabt, davon zu reden, da er seinen Lesern die Quelle seiner Erkenntnis erschliessen will. Aber gerade bezüglich der Gotteserkenntnis (τὸ τοῦ θεοῦ) sagt Paulus: ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ (nicht Ἰησοῦ Χριστοῦ sondern) τοῦ πνεύματος und erklärt diese Geisteswirkung im folgenden nicht etwa durch Bezugnahme auf den erhöhten Christus, sondern auf das Wesen des göttlichen Geistes im allgemeinen, ganz so, wie er es als Jude auch schon getan haben würde: der Geist spürt alles auf, auch die Tiefen der Gottheit. Auf diesem Satze

beruht der Anspruch auf Glaubwürdigkeit in der ganzen jüdischen Apokalyptik. Also gehen die Ausführungen des Paulus wenigstens für sein Bewusstsein nicht auf Worte und Gedanken Jesu, sondern auf Offenbarungen des Geistes Gottes zurück.

3. Trotzdem müsste man die andere Möglichkeit solange offen lassen, als sich nicht genügend sachliche Gründe für die paulinischen Ausführungen finden. Solche sind aber ausreichend vorhanden. Sie liegen zunächst in den tatsächlichen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde. Von ihnen redet Paulus ausdrücklich (βλέπετε) in Vers 26 ff. Er tut das aber in Anknüpfung an die Betrachtung der Kraft seines Evangeliums Vers 18 ff., die sachlich wieder durch die vorher berührten korinthischen Parteiverhältnisse veranlasst war, in der Form aber nach paulinischer Art sich als eine Auslegung des in Vers 19 zitierten Schriftworts Jes. 29¹⁴ gibt. Aus diesem Schriftwort stammen nun aber grade die Ausdrücke σοφοὶ und συνετοὶ, die mit Luk. 10²¹ und Matth. 11²⁵ harmonieren. Dagegen sind grade die Ausdrücke, die Paulus in Vers 26 f. aus dem Eigenen hinzufügt, in der vermeintlichen evangelischen Vorlage nicht gegeben.¹ Denn Paulus stellt dem Begriff der σοφία noch den der δύναμις als zuhörig zur Seite und leitet daraus den Gegensatz von δόξα und ἀσθένεια ab, den er auch sonst verwendet (bes. Röm. 14) und an sich selbst erfahren hat 23 ff., 2. Kor. 12⁹ f.

Die Verse 1. Kor. 12¹, 26 f. sind daher so sehr aus den tatsächlichen Verhältnissen, dem Zusammenhange und der Gesamtausschauung des Paulus hervorgewachsen, dass in ihnen eine Anlehnung an ein Wort Jesu nicht gesucht werden darf.

¹ Auch der Ausdruck μωρός nicht, den Holtzmann mitaufzählt.

Aber auch in dem ganzen übrigen Abschnitte 1. Kor. 119—31 sind die mit dem Evangelienwort übereinstimmenden Begriffe (*ἀποκρύπτειν ἀποκαλύπτειν εἰδοκεῖν γιγνώσκειν*) durchaus termini technici des paulinischen Sprachgebrauchs und ihre Anwendung ist überall die durch die Sache gegebene. Der Ausdruck *νήπιος* (31) aber, der besonders auffällt, ist bei Paulus in ganz anderm Sinne gebraucht als in den Evangelienstellen. Dort bedeutet er gegenüber den σοφοὶ eine Anerkennung, ja die Bedingung für den Empfang der Offenbarung, wie das gleichwertige *πτωχοὶ ἐν πνεύματι* der Bergpredigt; er hat fast etwas Zärtliches an sich und steht inhaltlich auf derselben Stufe wie Matth. 183, 1914. Bei Paulus dagegen enthält er einen Tadel und bezeichnet einen niedrigeren Grad des Christenstandes gegenüber den τέλει in Kap. 26. Die *νήπιοι* stehen hier den *πνευματικοὶ* gegenüber als *σαρκῖνοι*. Die Begriffe *τέλειοι-νήπιοι* gehören daher einem ganz andern Gedankengange des Apostels an als die Gegensätze *σοφοὶ-μωροὶ*, *ισχυροὶ-ἀσθενεῖς*, sodass sie schon darum nicht auf dieselbe Quelle zurückgeführt werden dürfen. Für die erstere Unterscheidung ist wohl die Analogie der heidnischen Mysterienweihen (*τελεταὶ*) Anlass gewesen. Die andern Gegensätze stammen aus dem hellenistischen Judentum, in dem die göttliche Weisheit und die göttlichen Kräfte bekanntermassen eine grosse Rolle spielen.

Wollte man aber endlich die blosse Gegenüberstellung der Weisen und Toren in umgekehrter Würdigung für einen so originalen Gedanken halten, dass man damit die Abhängigkeit des Paulus von Jesus begründet, so möchte ich darauf hinweisen, dass solche «Umkehrungen» ganz im Geist der jüdischen Zukunftshoffnung lagen, und zum Beweis eine Stelle aus der Apokalypse des Baruch anführen, die eine ähnliche Umkehrung in

den Wirren der Endzeit verkündet: «Es werden die Verachteten über die Angesehenen schalten, und die Geringen werden sich erheben über die Gepriesenen. Und die Vielen werden den Wenigen preisgegeben werden, und die, die nichts waren, werden sich der Herrschaft bemächtigen über die Mächtigen, und die Armen werden den Vorzug haben vor den Reichen, und die Frevler werden sich erheben über die Helden. Und die Weisen werden schweigen und die Toren reden (Kap. 703–5)».

Die paulinischen Ausführungen enthalten demnach nichts, was nicht aus den eigenen Anschauungen und Voraussetzungen des Apostels hervorgegangen sein könnte, und manches, was die Annahme einer Anlehnung an die ἀγαλλίσις Jesu ausschliesst. Die Frage, ob nun umgekehrt diese ganz aus dem Paulinismus abzuleiten sei, liegt ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Von einem Kenner der paulinischen Briefe ist sie jedenfalls formuliert.

Am Schlusse seines Buches (S. 298) schreibt Feine: «Paulus hat das Wesen der Wirksamkeit Christi auf das Tiefste erfasst. Aus dem Kern seiner durch Christus neu geschaffenen Persönlichkeit stellt er in innerer Freiheit und doch wieder steter Gebundenheit an Christus in individueller Weise durch sein Leben und Wirken dar, was Christus für ihn ist». Das ist ganz richtig. Es fragt sich nur, was man unter dem Begriffe Christus versteht. Feine denkt vorwiegend an den auf Erden lebenden Jesus, Paulus allein an den himmlischen Gottessohn, dessen Gehorsamsleistung und Liebestat die im Kreuzestode vollendete Menschwerdung war. So allein war auch Paulus im Stande, das Wesen und die Wirksamkeit Christi auf das Tiefste zu erfassen. Alles Zeitgeschichtliche und beschränkt Menschliche, alles Individuelle und Nationale war ja mit dieser Auffassung vom Christus von selbst ausgeschlossen. Paulus hätte sein herrliches Christus-

bild nie entwerfen können, wenn ihm nicht das Erdenleben Jesu prinzipiell bedeutungslos erschienen wäre.

Ist aber Jesu Tod — möge man ihn theologisch fassen, wie man wolle — persönlich der höchste Erweis seiner hingebenden Liebe, die tiefste Selbstverleugnung seines armen Lebens und zugleich die heroische Tat seines gläubigen Gehorsams gewesen, so hat Feine wieder Recht; so ist Paulus trotzdem nicht der zweite Begründer des Christentums, sondern der grösste Apostel Jesu gewesen. Zu dieser kongenialen Wertung des Todes Christi ist aber Paulus nicht durch geschichtliche Kunde oder Forschung, sondern durch die eine solche Beurteilung der Tatsachen fordernden Elemente seiner vorchristlichen Theologie, im tiefsten Grunde durch eine kongeniale Empfindung der höchsten und einfachsten religiösen und sittlichen Werte gekommen.

Die Evangelien, wieviel Späteres und auch Paulinisches sie enthalten mögen, zeigen uns doch im Grunde das Bild eines einzigartigen Menschen, der in Kampf und Mühsal das geleistet hat, was Paulus in der einmaligen Gehorsams- und Liebestat des präexistenten Gottessohnes erblickt. So hat Paulus den Tod Jesu, und damit auch sein Leben, religiös richtig gedeutet, auch wenn seine ganze Christologie auf jüdischer Grundlage ruht und in ihrer gnostischen Ausgestaltung keinen Anspruch mehr auf Realität erheben darf.

Um diese aber richtig zu verstehen, wenden wir uns wieder von dem Irrwege psychologischer Vermutungen und Schlüsse, den Feine gegangen ist, ab und dem für die richtige Erkenntnis einzig gangbaren Wege der Tatsachen zu, die uns aus den paulinischen Briefen entgegentreten. Diese weisen uns aber für den festen Mittelpunkt der paulinischen Christologie auf das Bild des himmlischen Christus.

5. Die Bedeutung des himmlischen Christus für Paulus.

Wir müssen uns zunächst das Bild des himmlischen Christus aus den paulinischen Briefen zusammenstellen. Die Aufgabe ist nicht schwierig; denn sie ist in den neueren Darstellungen der paulinischen Christologie schon überall in annähernd gleicher Weise gelöst worden. Während nämlich die Ansichten über das Erdenleben Jesu, besonders über die Heilsbedeutung seines Todes, noch weit auseinandergehen, ist man bezüglich des prä-existenten Christus bei Paulus zu bemerkenswerter Uebereinstimmung gelangt. Dieser Sachverhalt entspricht genau dem Tatbestand, der in den paulinischen Briefen vorliegt. Auch hier finden wir bei allem, was die menschliche Episode des Christus betrifft, die grösste Mannigfaltigkeit der Auffassung, während sich Paulus über das Wesen seines himmlischen Christus völlig klar zu sein scheint. Vor allem ist ihm die Präexistenz des Christus über allen Zweifel erhaben. Während Paulus die Tatsachen des Erdenlebens Jesu «überkommen» hat, während er diese aus der Schrift zu begründen und in ihrer Heilsnotwendigkeit zu erweisen sich bemüht, finden wir nirgends eine Andeutung davon, dass er auch «überkommen» habe, dass Jesus präexistiert hat. Nirgends zeigt sich auch eine Spur davon, dass Paulus die Präexistenz Christi aus andern Tatsachen erschlossen habe. Vergeblich suchen wir auch nach Beweisen ihrer Notwendigkeit oder Wirklichkeit. Er stellt sie einfach als ein Faktum hin, das über alle Kontroverse erhaben ist. Wir können sagen, die himmlische Präexistenz Christi ist der *rocher de bronze* der paulinischen Christologie.¹

¹ Auch Feine, a. a. O., S. 170 bemerkt, dass die Präexistenz Christi von Paulus «als keines Beweises bedürftige Voraussetzung» erwähnt wird.

Ebenso selbstverständlich erscheinen aber auch alle Aussagen, die Paulus über das Wesen des himmlischen Christus macht. Dass der Christus ἴδιος υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος ἐξ ὠρανοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist, dass er nicht nur ἐν μορφῇ θεοῦ, sondern seinem Wesen nach πνεῦμα ζωοποιοῦν, ja τὸ πνεῦμα ist, u. s. w. das alles wird ohne jeden Beweis behauptet, als unbestrittene und unbestreitbare Tatsache hingestellt und vorausgesetzt. Wir haben nur nötig, die verschiedenen Aussagen gehörig zu gruppieren, um ein möglichst klares Bild vom Wesen und von der Bedeutung des himmlischen Christus bei Paulus zu erhalten.

Wir gehen dabei wieder von der Philipperstelle aus, weil diese eine Abgrenzung des Präexistenten vom Post-existenten bietet und die besten Anknüpfungspunkte für die Besprechung anderer Stellen enthält.

In Phil. 26 heisst es vom präexistenten Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Christus hatte also göttliche Daseinsform. Dass diese in der δόξα, der Lichtherrlichkeit, besteht, ist allgemein anerkannt. In solcher hatte ja Paulus auch den Auferstandenen geschaut. Es fragt sich nur, ob Paulus darin auch die Gottgleichheit des Christus sieht. Alle Erklärungen, die das behaupten, kommen auf eine sehr gezwungene Deutung des Ausdrucks οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο hinaus und müssen die doch am nächsten liegende gerundive Bedeutung von ἀρπαγμὸς in Abrede stellen.

Im andern Falle scheint dem Christus zu dem ἴσα θεῷ neben der göttlichen Erscheinungsform eine innere Wesenheit zu fehlen. Das ist aber nach der sonstigen Anschauung des Paulus nicht der Fall. Christus ist vielmehr auch seinem Wesen nach «reich» wie Gott 2. Kor 8, 9, Kol. 2, 9. Wie Gott 1. Kor. 2, 10 f. vgl. Joh. 4, 24 ist auch Christus ganz Geist 2. Kor. 3, 17. 18, 1. Kor. 15, 45, Röm. 1, 4.

Er ist nach Gestalt und Wesen das volle Ebenbild Gottes ; man könnte ihn δεύτερος θεός im philonischen Sinne nennen, wobei man sich nur erinnern muss, dass in dem δεύτερος das volle Subordinationsverhältnis ausgedrückt ist.¹ Paulus hat für dieses Verhältnis der Gleichheit und Subordination des Christus zu Gott eine andere Bezeichnung : υἱὸς θεοῦ, ὁ ἑαυτοῦ υἱός, ὁ ἴδιος υἱός. Der Ausdruck, namentlich der (durch ἑαυτοῦ oder ἴδιος) erweiterte, gibt auch am besten die Sache wieder, die Paulus meint : die völlige Gleichheit in Gestalt und Wesen bei völliger Subordination, und zugleich das Verhältnis der innigsten Liebe auf der einen, des völligen Gehorsams auf der andern Seite.

Was fehlte dann aber dem Christus zu dem ἴσα θεῷ? Die Philipperstelle gibt in Vers 9—11 selbst die Antwort : der Name und die Stellung des «Herrn».

Der Name (τὸ ὄνομα, nicht bloss ὄνομα), der über jeden Namen ist, ist der Name des Unaussprechlichen, der im Urtext Adonai gelesen wird und in der LXX κύριος lautet.

Mit der Uebertragung dieses Namens war zugleich die Einsetzung in göttliche Würdestellung gegeben, die Anbetung beansprucht (ἵνα πᾶν γόνυ κλίψῃ)² und die Verleihung des göttlichen Herrschaftsgebietes verbunden,

¹ Man streitet bekanntlich darüber, ob Christus in Röm. 95 Gott genannt wird. 1. Kor. 85 ist nicht dagegen, weil auch dort neben dem εἷς θεός noch die πολλοὶ θεοὶ stehen bleiben. Und exegetisch ist die Beziehung auf Christus fast notwendig. Trotzdem bin ich anderer Meinung, weil die Hervorhebung des göttlichen Wesens Christi grade hier nicht am Platze ist. Als der bei jüdischen Schriftstellern stereotype Lobpreis Gottes dagegen ist der asyndetisch zugesetzte Ausruf grade an dieser Stelle gut zu begreifen, in der die grossen Gnadengaben Gottes an sein Volk Israel aufgezählt werden. Die grammatische Exegese darf eben nicht immer den Ausschlag geben.

² Die betreffenden Worte Vers 10 f. werden als ausdrückliches alttestamentliches Zitat (aus Jes. 4523, 4918) in Röm. 1411 auf Gott bezogen.

das alles umfasst, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist (vgl. auch 1. Kor. 15 27). Hiernach hat Christus diese Herrscherstellung mit seiner Erhöhung erst angetreten; er muss sie sich aber noch erobern. Deshalb steht auch an unserer Stelle das Futurum ἐξουσιολογήσεται. Also nur die Herrscherstellung als κύριος fehlte dem Präexistenten; göttliche Gestalt und göttliches Wesen besass er.

Doch ist noch eine Schwierigkeit zu beseitigen, auf die Holtzmann (a. a. O., S. 88) aufmerksam macht. Stände nämlich die μορφή θεοῦ des Präexistenten im Gegensatz zu der menschlichen Gestalt, in der sich Paulus den Auferstandenen vorstellt, so würde das eine Degradation des Auferstandenen gegenüber dem Präexistenten bedeuten und auch der anderwärts ausgesprochenen Vorstellung des Präexistenten als des Idealmenschen widersprechen.

Aber dieser zunächst auffallende Widerspruch wird durch folgende Betrachtungen gemildert, ja im wesentlichen gelöst:

1. Wie in Phil. 2 die μορφή θεοῦ im radikalen Gegensatze zur μορφή ἀνθρώπων steht, so steht in 1. Kor. 15 der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ in demselben Gegensatze zu dem ἄνθρωπος ψυχικός. Folglich braucht die μορφή θεοῦ des Christus nicht im Gegensatze zu dem Begriffe des ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ zu stehen.

2. Der Gegensatz von theomorph und anthropomorph in unserm Sinne existiert für das Denken des Paulus überhaupt nicht. Paulus hat sich ganz gewiss Gott den «Vater» ebenso in Mannesgestalt vorgestellt wie den «Sohn», nur dass er sich als strenger Jude überhaupt kein «Bildnis noch Gleichnis» weder des einen noch des andern machte (vgl. aber den «Alten der Tage» bei Daniel u. a.). Paulus ist über den Anthropomorphismus in diesem Sinne noch nicht hinaus. Dachte er sich doch

Gott wie alle Juden im obersten Himmel auf einem Throne sitzend und den Christus «zur rechten Hand Gottes» (Röm. 8₃₄, Kol. 3₁, Röm. 14₁₀, 2. Kor. 5₁₀). Der Gegensatz von μορφή θεοῦ und μορφή δούλου ist nicht der der Form an sich, sondern der Erscheinungsform, sachlich also der Gegensatz von δόξα und σὰρξ ἀμαρτίας. Der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ war in diesem Sinne also für Paulus auch ἐν μορφῇ θεοῦ im Gegensatze zu dem ἄνθρωπος ἐκ γῆς ψυχικός, der die μορφή δούλου hat.

Paulus hat sich demnach den präexistenten Christus in Mannesgestalt mit göttlicher Daseinsform (δόξα) und göttlichem Wesensinhalt (πνεῦμα) vorgestellt.¹

Die Vorstellung von der Mannesgestalt des prä-existenten Christus liegt auch in der Philipperstelle selbst vor. Denn der merkwürdige Satz οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ erklärt sich am leichtesten als eine Auspielung auf Gen. 3. In Gen. 3₅ besteht die Versuchung der Schlange in der Verheissung ἐσσεσθε ὡς θεοί, und Gott selbst sagt Vers 21: Ἀδὰμ. γέγονεν ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν. Bei der ungeheueren Bedeutung, die die Urgeschichte der Genesis für die jüdische Theologie² und auch für Paulus besass, und angesichts der ganz be-

¹ Aus Gen. 1₂₇ f. haben die Rabbinen geschlossen, dass der Messias Mannweib resp. geschlechtslos sein müsse. Rabisch will diese Vorstellung auch für Paulus auf Grund von Gal. 3₂₇ (ἐν Χριστῷ οὐδὲ ἄρσεν καὶ θήλυ) geltend machen. Aber, wenn auch diese Stelle die darauszogene Folgerung nahe legt, so stehen ihr doch andere direkt entgegen. Vor allem wird in 2. Kor. 11₂ Christus ausdrücklich als Mann (ἀνὴρ) bezeichnet, dem Paulus die Gemeinde als ἀγνή παρθένος zuführen will. Ferner wird Christus 1. Kor. 11₃ 7 speziell Haupt des Mannes und nicht auch des Weibes genannt. Doch diese Vorstellungen dürfen m. E. nicht so ins Einzelne verfolgt werden, da sich bei Paulus keine näheren Andeutungen finden und sich der «Begriff» des ἀνθρώπου, auf den es hierbei schliesslich ankommt, nicht vorstellen lässt.

² Der in Barn. 6₁₃ ausgesprochene Grundsatz: τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα findet überall in der jüdischen Apokalyptik Bestätigungen. Vgl. besonders die Anmerkungen Gunkels zu IV Esra 66. 742. 43 und dessen Buch: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.

sonderen Rolle, die die Adamtheologie gerade in der Christologie des Paulus spielt, liegt die Beziehung auf Adam in Phil. 2 viel näher als auf den Fall des Satan. Gegenüber dem Ungehorsam des ersten Adam, der die Gottgleichheit gegen Gottes Gebot an sich reißen wollte, tritt der Gehorsam des zweiten Adam in um so helleres Licht, als für ihn in seiner göttlichen Gestalt eine viel grössere Versuchung lag.

Danach ergibt sich etwa folgender Sinn für die Philipperstelle: Der Messias ist als Gottes Sohn in göttlicher Gestalt von Uranfang an zum Herrn der Herrlichkeit bestimmt. Aber nach Gottes Ratschluss sollte er noch bis zur Fülle der Zeiten (Gal. 41) verborgen bleiben (1. Kor. 27, Röm. 1625), und dann erst um der Erlösung der Menschen willen durch die Erniedrigung eines menschlichen Daseins bis zum Tode zu dieser Erhöhung gelangen. Hätte er diese Zeit nicht abgewartet, wäre er eher, und zwar in seiner göttlichen Herrlichkeit aus dem Himmel hervorgetreten, (wie das auch des Paulus eigene jüdische Messiaserwartung war), so wäre das ein Widerspruch gegen Gottes Willen, ein Raub des ἵσζ θεῷ εἶναι gewesen. Der Messias wäre dann «ungehorsam» gewesen wie sein irdisches Gegenbild Gen. 317 ff., Röm. 519. So aber blieb er trotz der ungeheueren Versuchung, die für ihn in seiner göttlichen Gestalt lag, gehorsam. Ja, er legte diese Gestalt sogar ab, um Mensch zu werden und zu sterben!

Es ist hier der Ort, auf die oben schon erwähnten Einwände Pfeiderers gegen Vers 6 f. einzugehen. Pfeiderer beanstandet die Verse, weil darin «sämtliche Ausdrücke eigenartig sind und Vorstellungen zu enthalten scheinen, die von der sonstigen paulinischen Christologie abweichen und gnostischen Spekulationen nahe verwandt sind (a. a. O., S. 229 f.)».

Die Eigenartigkeit der Ausdrücke ist nun an sich kein Grund, die Verse zu streichen, zumal auch dann noch in Vers 8 das ἐταπείνωσεν als eigenartig stehen bliebe. Vollends befremdlich ist aber der inhaltliche Einwand Pfeiderers, dass den Versen eine Ansicht zu Grunde zu liegen scheine, wonach der Christus vor seinem Erscheinen auf Erden ein übermenschliches, gottartiges Wesen war und auch nachher nicht in Wirklichkeit, sondern nur der äusseren Erscheinung nach Mensch wurde. «Nach Paulus dagegen war Christus zwar von himmlischer Herkunft, aber darum doch wesentlich (?) Mensch, uranfängliches Haupt und Urbild der Menschheit und daher von Anfang dazu bestimmt, durch seine Erscheinung (?) der zweite (letzte) Adam und der erstgeborene unter vielen Brüdern zu werden.» Hiergegen ist folgendes zu sagen: 1. Es ist nicht richtig, dass für Paulus der Präexistente «wesentlich Mensch» war. Er ist auch als zweiter Adam das reine Gegenbild des ersten Adam. Grade in 1. Kor. 15⁴⁵ ff., worauf sich Pfeiderer beruft, ist das Wesen des himmlischen Menschen in Gegensatz zum Erdenmenschen gestellt und zwar nicht im ethischen, sondern im metaphysischen Sinne. Auch Erstgeborener unter vielen Brüdern nennt Paulus den Christus nur insofern, als diese durch den Geist Gottes in sein Bild «umgestaltet» werden sollen 2. Kor. 3¹⁸. 2. Ein übermenschliches Wesen ist Christus auch nach Pfeiderers eigenen Ausführungen, wenn er z. B. (S. 228) die mittlerische Tätigkeit des Christus nicht nur bei der Menschenschöpfung (1. Kor. 11³) und der alttestam. Heilsökonomie (1. Kor. 10⁴), sondern auch bei der Welschöpfung (1. Kor. 8⁶) hervorhebt. 3. Die paulinische Gedankenreihe, nach der der Christus ἰδιος υἱὸς θεοῦ ist, ist von Pfeiderer nicht genügend gewürdigt. Nach ihr aber geht auch schon abgesehen von Phil. 2 für Paulus die Anschauung eines gottartigen Wesens

des Gottessohnes hervor. 4. Die Menschwerdung des Christus beschreibt Pfeiderer (S. 231) so «wie etwa ein Reisender in fremden Ländern sich eine der dortigen Tracht nachgemachte Kleidung verschafft». Damit ist doch in treffendem Bilde dasselbe gesagt, was Pfeiderer für die Philipperstelle nicht gelten lassen will. Wer Phil. 2 nur doketisch erklären zu dürfen vermeint, muss es 2. Kor. 89 und Röm. 82 auch tun.

Der Haupteinwand Pfeiderers besteht nun aber darin, dass Vers 6 nicht gegensätzliche Beziehung zu Adam sein könne, «der ja nie in göttlicher Gestalt war». Man müsse daher eine Beziehung auf den Mythos der ophitischen und valentinischen Gnosis von der Sophia annehmen, die sich eigenmächtig mit der Urgottheit des Vaters verbinden wollte, oder von dem untergeordneten Schöpfergott Jaldabaoth, der seine gottähnliche Herrschaft missbrauchen wollte, um sich an die Stelle des obersten Gottes zu setzen (S. 230). Wir geben zu, dass die Vorstellungen des Paulus (aber nicht bloss hier, sondern überhaupt) auf dieser Linie gnostischer Vorstellungen liegen. Aber der Wortlaut der Stelle führt durchaus auf eine Beziehung auf Adam; es fragt sich nur, ob eine solche sachlich bestehen kann. Pfeiderer macht dagegen geltend, dass Adam «nie in göttlicher Gestalt» war. Das ist vielleicht nicht einmal richtig. Die Adamtheologie hat im Judentume wunderliche Blüten getrieben. In dem apokryphen «Leben Adam und Evas» (§ 13 ff.) wird erzählt, dass Gott den Adam nach seiner Schöpfung zu Michael gebracht habe mit dem Gebote, ihn anzubeten im Angesichte Gottes. Darauf habe Michael alle Engel zusammengerufen und gesagt: Betet des Herrn Ebenbild an, wie Gott der Herr es befohlen. Nur der Teufel habe sich geweigert, darum wurde er mit seinen Engeln verbannt und auf die Erde verstossen. Hier ist doch wohl

vorausgesetzt, dass Adam als das «Ebenbild Gottes» auch «in göttlicher Gestalt» war. Dazu kommt noch, dass es in § 29 nach der Austreibung aus dem Paradiese von Adam und Eva heisst: und wir kamen auf die Erde. Also war das Paradies im Himmel. In § 37 erhält auch Michael drei Stunden nach dem Tode Adams den Befehl, ihn ins Paradies bis zum dritten Himmel zu erheben. Das ist der Ort, wo auch nach Paulus (2. Kor. 12-4) sich das Paradies befindet. Hat sich nun Paulus den «Sündenfall» nicht auch so vorstellen können, dass er im Himmel geschah, und dass Adam dadurch verloren hat, was er als Ebenbild Gottes besass, die *μορφή θεοῦ*? Das würde zwar nicht mit 1. Kor. 15 und Röm. 7, wohl aber mit 1. Kor. 11 und Röm. 5 stimmen. In diesen Dingen liegen so verschiedenartige Anschauungen vor, dass man nicht ohne weiteres die eine wegen der anderen für unpaulinisch halten darf.

Trotzdem haben wir nach unserer oben gegebenen Erklärung der Stelle gar nicht nötig, anzunehmen, dass Adam «in göttlicher Gestalt» war. Im Gegenteil: wenn man das Partizipium *ὑπάρχων* konzessiv versteht, so erhält man sogar einen gesteigerten Gegensatz: Adam war Gott ungehorsam, obwohl er nur Mensch war; Christus war Gott gehorsam, obwohl in seiner göttlichen Gestalt eine viel grössere Versuchung für ihn lag als für Adam, die Gottgleichheit an sich zu reissen.

Es lösen sich somit alle Schwierigkeiten, die Pfeleiderer in den Versen findet, völlig aus dem Gedankenkreise und den Anschauungen des Paulus selbst heraus.

In der neueren Zeit hat man mit Vorliebe die Stelle 1. Kor. 15⁴⁵ ff. zum Ausgangspunkte für die Wesensbestimmung des präexistenten Christus genommen und als solche irgendwie den Begriff des Idealmenschen gewonnen. Es kann zwar für einen, der nicht mit grossen

aus der ganzen jüdisch bedingten Theologie des Paulus geschöpften Gesichtspunkten, sondern nur mit den Mitteln der Exegese an die Stelle herantritt, fraglich erscheinen, ob nach derselben der Christus erst durch die Auferstehung zum zweiten Adam wurde, oder ob ihm diese Bestimmung wesentlich anhaftet. Nach sonstiger paulinischer Anschauung ist das letztere ohne Zweifel der Fall. Sachlich geht das vor allem aus 1. Kor. 113 hervor, wonach der Christus ebenso das Urbild des Mannes ist, wie Gott selbst das des Christus. Auch kommen die Prädikate, die Paulus dem Himmelsmenschen in 1. Kor. 15 zuschreibt, dem präexistenten Christus überhaupt zu. Denn ein *σῶμα πνευματικόν* (Vers 44) besass der Präexistente natürlich, da er ja *ἐν μορφῇ θεοῦ* war. Und das *πνεῦμα ζωοποιόν* ist nichts anderes als das *πνεῦμα ἀγιοσύνης*, Röm. 14, das seine eigene Auferstehung ermöglichte, und das er auch wegen 1. Kor. 104 und 86 besessen haben muss.

Diese Auffassung lässt sich aber auch ganz gut exegetisch aus unsrer Stelle rechtfertigen.

Zunächst ist zu beachten, dass Paulus in Vers 46 nicht *ὁ πνευματικὸς* und *ὁ ψυχικὸς* sagt, obwohl er in Vers 45 von den beiden Adam gesprochen hat; sondern er sagt *τὸ πνευματικόν* und *τὸ ψυχικόν*. Hierzu ist nicht *σῶμα* zu ergänzen, wie meist im Blick auf Vers 44 geschieht. Denn erstens ist das grammatisch nicht so ohne weiteres anzunehmen, weil Vers 45 dazwischen steht, und Paulus mit dem Schriftwort gewöhnlich einen neuen Faden anknüpft. Zweitens aber gibt die Ergänzung von *σῶμα* keinen Sinn. Denn Paulus will aus dem allgemeinen Satze der Reihenfolge Vers 46 die besondere Reihenfolge des Auftretens der beiden «Menschen» folgern. Aber der Satz: erst der psychische Leib, dann der pneumatische Leib, wäre nicht nur eine unbewiesene Behauptung,

sondern widersprüche sogar direkt der kurz vorher ausgesprochenen Anschauung des Paulus, welcher *σώματα ἐπουράνια* (z. B. Sonne, Mond und Sterne) kennt, die sicherlich auch nach seiner Meinung vor den *σώματα ἐπίγεια* da waren, auf keinen Fall aber ihnen erst folgen sollten (Vers 40—44). Also sind die Ausdrücke *τὸ πνευματικὸν* und *τὸ ψυχικὸν* allgemein zu belassen und umfassend als der verschiedene Inhalt der beiden grossen sich ablösenden Weltperioden zu verstehen. So erst gewinnt Vers 46 allgemeine und dogmatisch feststehende Bedeutung.

Wenn nun die ganze Ausführung Vers 46—48, die die Reihenfolge des Auftretens der beiden Weltperioden mit ihren Repräsentanten und Gruppen bespricht, durch die Worte *ἀλλ' οὗ* gegensätzlich an Vers 45 angeschlossen ist, so muss dieser Vers, obwohl er scheinbar ausdrücklich durch die den Worten des Citats hinzugefügten Bezeichnungen *πρῶτος* und *ἔσχατος* dieselbe Reihenfolge bezeugt, doch innerlich anders zu verstehen sein.

Vers 45 ist Schriftbeweis für die Behauptung der tatsächlichen Existenz eines pneumatischen Menschenleibes: ¹ *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*. Auf die Reihenfolge — des Ursprungs oder des Auftretens ² — kommt es daher in diesem Verse gar nicht an, sondern allein auf den Nachweis der tatsächlichen Existenz durch Bezeugung der Schrift.

Dieser Schriftbeweis ist nach rabbinischer Schulauslegung geführt, wonach in Gen. 1 26 f die Schöpfung des

¹ Dass es andere himmlische Leiber gibt, war Vers 40 ff. bereits gezeigt.

² Feine, Das gesetzesfreie Evangelium S. 39 f. hat Recht, wenn er sagt, dass das *ἐγένετο* keinen Ton hat, aber Unrecht, wenn er daraus schliesst, dass dann der Ton auf der Reihenfolge des Ursprungs liegen müsse. Paulus will nur sagen: es gibt nach der Schrift einen pneumatischen Leib.

geschlechtslosen Urbildes des Menschen und erst Gen. 27 die Schöpfung des irdischen Menschen berichtet wird.¹ Aus der Schultradition stammt auch die Bezeichnung des «ersten» und «letzten» Adam,² die darum auch nicht für die Bedeutung des Schriftworts im Zusammenhange unserer Stelle verwertet werden darf. Vers 45 besagt also nur, dass nach der Schrift seit der Schöpfung des «letzten Adam» ein pneumatischer Menschenleib existiert.

Schmiedel³ erklärt nun die Verbindung von Vers 46 ff. mit Vers 45 durch ἀλλ' οὐ: «aber nicht, wie man nach der Reihenfolge der Bibel meinen könnte». Doch ist weder diese Reihenfolge angegeben, noch hat Paulus die Anschauung der Bibel, die für ihn absolut massge-

¹ Es ist von untergeordneter Bedeutung, ob man Vers 45 b auf Gen. 127 oder Gen. 27b zurückführt. Das letztere tut Vollmer (die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 64 f.), indem er den Ausdruck πνεῦμα ζωοποιόν hier aus dem (ἀνα-) πνεῦμα ζωῆς dort ableitet. Andererseits ist doch aber für Paulus die Auffassung des Christus als des Ebenbildes Gottes (2. Kor. 44, Kol. 115, 1. Kor. 113) durch Gen. 126 f. biblisch begründet; auch konnte er die Beziehung darauf bei einem ausdrücklichen Schriftbeweis der Menschenschöpfung nicht leicht umgehen. Auf jeden Fall hat aber Paulus die Schöpfung des letzten Adam irgendwie in der Schrift bestätigt gefunden; sonst wäre die ganze Beweisführung Vers 45 ff. sinnlos. Es schlägt gar nichts, dass man den Schriftbeweis des Paulus nicht von Philo (de mundi opif. M132 und legis allegoriae M149) ableiten kann (Feine, a. a. O. S. 36 f.), und dass sich auch in dem von Schiele (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1899, S. 23 ff) gesammelten Materiale keine genauen Parallelen finden. Die sonstige Verschiedenheit der Auslegungen erlaubt eben auch dem Paulus seine eigene Variation, die uns bei der kurzen Anführung nicht einmal ganz deutlich wird.

² Der letzte Adam (הָאָדָם הָאַחֲרֹן) ist später bei den Rabbinen apokalyptische Bezeichnung des Messias. In der zeitgenössischen Literatur des Paulus findet sich der Ausdruck «erster Adam» bereits an zwei Stellen: IV Esra 321 heisst es: um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld. In der griechischen Ap. Bar. 9 wird erzählt, dass sich der Mond bei der Uebertretung des «ersten Adam» in der Nähe des Samael gehalten habe, damals, als dieser die Schlange als Gewand anlegte. Aus dem Gebrauche dieses Namens ist aber zu schliessen, dass dem «ersten» Adam ein zweiter (letzter) entsprach, der für IV Esra dann wohl nicht ohne Zusammenhang mit dem «Menschen als Welterlöser» gestanden hat. Vgl. Gunkel zu IV Esra 13.

³ H. C. II. 202. Ex. 2 a.

bend war, korrigieren wollen. Hat Paulus die Schöpfung des letzten Adam aus Gen. 1 26 f. erschlossen,¹ so bleibt für ihn im Gegenteile diese Reihenfolge des Ursprungs als die allein sachgemässe bestehen, und zwar so selbstverständlich, dass er es gar nicht erst auszusprechen für nötig hielt. Zu dieser unausgesprochenen Tatsache, dass der letzte Adam als das pneumatische Urbild des ersten auch zuerst «geworden» ist, bildet Vers 46 ff. den Gegensatz in der Reihenfolge des Auftretens, die durch den allgemeinen dogmatischen Satz von der Aufeinanderfolge der beiden Weltperioden Vers 46 begründet wird. Der letzte Adam, will Paulus mit dem gegensätzlichen ἀλλ' οὐ sagen, ist zwar als πνεῦμα ζωοποιόν selbstverständlich vor dem πρώτος Ἀδάμ «geworden»; aber er wird gemäss dem allgemeinen Weltentwicklungsgesetze erst als zweiter Mensch vom Himmel kommen, wo er bis dahin verborgen ist.

Nach 1. Kor. 15 45 ff. ist also der präexistente Christus der letzte Adam, der zweite Mensch vom Himmel. Als solcher ist er aber trotzdem das reine Gegenbild des Erdenmenschen. Während dieser nämlich, der Sphäre der psychischen Welt angehörig, vergänglich, schwach und nichtig ist (Vers 42—44), ist jener nicht nur selbst unvergänglich, sondern auch lebensschaffender Geist. Während dieser aus irdischem Staube besteht, strahlt jener in ewiger, himmlischer Glorie Vers 40. 48. Daher besteht für Paulus in dem Wesen des himmlischen Menschen kein Unterschied von dem Wesen des Messias als des Gottessohnes. Beide sind ihrem Wesen nach πνεῦμα; aber auch die μορφή θεοῦ des Gottessohnes hat keine andere

¹ Hat Paulus in Vers 45 b Gen. 27 gemeint, so ist das ἀλλ' οὐ eben rein sachlicher Gegensatz zu dem für ihn feststehenden Gedanken, dass der letzte Adam seiner Entstehung nach πρώτοςτος πάσης κτίσεως ist.

δόξα als das *σῶμα ἐπουράνιον* des himmlischen Menschen. Wie beide Begriffe für Paulus in den Begriff des einen Christus verschmolzen sind, geht aus der von ihm 1. Kor. 113 in gnostisierender Form gebildeten Emanationsreihe hervor: θεός — Χριστός — ἀνὴρ. Der himmlische Christus bei Paulus ist hiernach ebensosehr das vollkommene Abbild der Gottheit wie die personifizierte Idee der Menschheit.

Wir haben jetzt noch kurz zu zeigen, welche Bedeutung dieser himmlische Christus für die Theologie des Paulus besitzt. Das geschieht am besten in Verbindung mit der Besprechung der Prädikate, die dem Christus als Geistwesen zukommen.

Denn dass der Christus der Geist ist, ist das Höchste, was Paulus von ihm aussagen kann. Es ist der reine Gegensatz zu allem Irdischen: es ist die reine Zusammenfassung alles Himmlischen. Das meint Paulus, wenn er einmal die Gleichung aufstellt: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, und wenn er den Messias den Herrn, der Geist ist, nennt 2. Kor. 317. 18.

Die Prädikate, die sich für Paulus mit dem Begriffe des πνεῦμα verbinden, sind ἀφθαρσία, δόξα und δόνημις (mit der auch die σοφία zusammenhängt).

Dem πνεῦμα kommt zunächst ἀφθαρσία, Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit zu. Weil Christus das πνεῦμα ἁγιωσύνης besass, musste er vom Tode auferstehen Röm. 14. Der Tod hat jetzt keine Gewalt mehr über ihn Röm. 69. Er trägt unendliches, ewiges Leben in sich.

Nach rückwärts gilt das allerdings nicht unbedingt. ἀγενεσία kommt dem Christus nach paulinischer Vorstellung nicht zu. Auch der letzte Adam «ἐγένετο» wie der erste 1. Kor. 1545, allerdings vor aller andern Kreatur Kol. 118 als der, durch den alles geschaffen wurde 1. Kor. 86. Und diese Geburt, diese Entstehung des Christus haben

wir uns als eine Art Emanation vorzustellen. Er ist εἰκὼν τοῦ Θεοῦ 2. Kor. 44, Kol. 1 18, Abbild, Ausstrahlung, Widerspiegelung Gottes, von dessen Angesicht nun wieder der strahlende Glanz der Herrlichkeit Gottes ausströmt und sich seinerseits im Herzen der Gläubigen widerspiegelt und dort ein neues, wesenhaftes Bild hervorruft 2. Kor. 46, 318. In diesem Sinne ist auch Gott Haupt des Christus, wie dieser des Mannes 1. Kor. 11 3. Als diese reine Emanation des göttlichen Wesens ist Christus der ἰδιος υἱὸς τοῦ Θεοῦ Röm. 8 32 oder kurz ὁ υἱός 1. Kor. 15 28. Indem dann auch die Gläubigen sein «Bild» tragen 1. Kor. 15 49, in sein «Bild» verwandelt 2. Kor. 3 18 und gleichgestaltet werden dem «Bilde» des Sohnes Gottes Röm. 8 29, werden auch sie zu Kindern Gottes und zu seinen Brüdern Röm. 8 29.

Dieses Bild Gottes und des Christus in den Gläubigen besteht seinem Wesen nach vor allem in der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit 1. Kor. 15 49 ff., die der Christus als lebensschaffender Geist ihnen verleiht Vers 45.

Die Erscheinungsform dieses Pneuma-Christus ist die δόξα, der strahlende Lichtglanz. Sonne, Mond und Sterne haben etwas von diesem Glanze als Himmelskörper. Aber noch viel herrlicher als die Sonne strahlt der Sohn. Als Gott den Paulus diesen Strahlenglanz für einen Augenblick sehen liess, da wirkte dieser Anblick in ihm eine neue Lichtschöpfung wie am ersten Schöpfungstage 2. Kor. 46, die ihn blendete Akt. 9 8. In dieses Lichtbild werden auch die Gläubigen verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit 2. Kor. 3 18.

Ist die δόξα der Lichtstoff des πνεῦμα, so ist die δύναμις seine Kraft oder Energie (ἐνέργεια). Die Bedeutung dieses Prädikats reicht weiter, als für gewöhnlich angenommen wird. Nicht nur die besonderen δυνάμεις (Wunderwerke) sind seine Aeusserungen, sondern alles, was

Gott wirkt und schafft. Man kann seine δύναμις an seinen Schöpfungswerken erkennen Röm. 1 20. Eine ganz besondere Erweisung derselben ist die Auferweckung Jesu. Sie bezeugt, dass Gott auch Tote erwecken kann Kol. 2 12, Röm. 6 4. 8 11.

Auch diese δύναμις Gottes ist in Christus personifiziert 1. Kor. 1 25. Darum ist für Paulus auch alles, was Gott wirkt und schafft, durch seine Vermittlung geschehen: die Weltschöpfung (1. Kor. 8 6, Kol. 1 16 f.) ebenso wie die Neuschöpfung der Christen (καὶ ὑμεῖς δι' αὐτοῦ vgl. 2. Kor. 5 17, Gal. 6 15). Alle Kraftfülle, die die Christen erfahren, ist Wirkung der δύναμις τοῦ Χριστοῦ 2. Kor. 12 9 ff. Sie ist, auch wo sie in ihrer geringsten Form erscheint (als ἀσθένεια τοῦ θεοῦ), doch stärker als alle Menschen 1. Kor. 1 25, vermag alle Hindernisse zu überwinden 1. Kor. 1 26 ff., besiegt und vernichtet alle Feinde 1. Kor. 15 25 f.

Indem sich nun der Begriff des πνεῦμα für Paulus in der Person Christi gewissermassen verkörpert, überträgt Paulus alle Wirkungen des Geistes auch auf Christus.¹ Eine neue Kreatur wird jemand, wenn Christus in ihm wohnt, oder auch, wenn er in Christus ist. Nicht nur einzelne Eigenschaften und Kräfte Christi, sondern dieser selbst ist in den Gläubigen wirksam. Vermöge der δύναμις des πνεῦμα kann Christus, ohne dass er seine persönliche Gestalt aufgibt, ohne dass er persönlich den Thron zur Rechten Gottes verlässt, in die Menschen eingehen und sich mit ihrem Geiste vereinigen 1. Kor. 6 17.² Die δύναμις des πνεῦμα verleiht dem Christus eine gewisse

¹ In Röm. 8 9 f. sind Gottes Geist, Christi Geist und πνεῦμα synonyme Begriffe; vgl. Joh. Weiss Nachfolge Christi S. 95: ὑμεῖς ἐν Χριστῷ = ὑμεῖς ἐν πνεύματι.

² Dasselbe kann übrigens der Christ auch, wenn er sich mit der δύναμις Christi verbindet 1. Kor. 5 3 f. Dass der Geist den Körper zeitweise verlassen kann, ist auch 2. Kor. 12 3 vorausgesetzt.

Ubiquität. In diesem Sinne ist Christus in den Abendmahls-elementen ähnlich wie die Götzen im Opferfleisch und Gott im Opfer 1. Kor. 10¹⁴ ff. Von hier aus ist es auch zu verstehen, wie Paulus den geistigen Fels 1. Kor. 10⁴ mit dem Christus identifizieren kann.¹ Endlich hängt auch die lokale Bedeutung der so häufigen Formel ἐν Χριστῷ² und die Vorstellung der Gemeinde als des σώμα τοῦ Χριστοῦ mit diesem ganzen Anschauungskreise zusammen.

Eng verbunden mit der δύναμις ist auch die σοφία, insofern sie nämlich darauf beruht, dass der Geist auch in die Tiefen der Gottheit einzudringen vermag 1. Kor. 2¹⁰. Daher nennt Paulus den Christus θεὸς δύναμιν καὶ θεὸς σοφίαν. Beide Begriffe haben etwas Hypostasenartiges an sich. Ihre Kombination in dem Begriffe des Christus empfindet man am besten nach, wenn man sich daran erinnert, dass bei dem Gnostiker Valentin die δύναμις und die σοφία eine Syzygie gebildet haben. In Christo sind nach Paulus alle Schätze der Weisheit verborgen Kol. 2³. Alle Menschen sind töricht; weise wird der Mensch erst, wenn er mit dem Geiste Christi auch den Verstand Christi erhält. 1. Kor. 2¹⁶.

Wir haben hiermit die Hauptzüge des himmlischen Christusbildes bei Paulus besprochen. Der Messias ist für Paulus seiner Entstehung und seinem Wesen nach der Sohn, d. h. reine Emanation und vollkommenes Ebenbild Gottes. Zugleich ist er aber auch das Urbild des Menschen und wird von Paulus als der himmlische Mensch oder letzte Adam vorgestellt und beschrieben.

In beiden Fällen ist sein inneres Wesen, seine Sub-

¹ Für unsre Begriffe bleibt das natürlich trotzdem eine monströse Vorstellung, die aber deshalb nicht unpaulinisch wird und als gut jüdisch durch eine ganze Reihe paralleler Auslegungen bestätigt ist; vgl. Sap. Sal. 10¹⁵—11⁸; Philo MI 82. 213 f. und die rabbinischen Auslegungen zu Num. 21, 16.

² Deissmann, Die neutest. Formel «in Christo Jesu» 1892.

stanz, Geist. Und diese Substanz hat zwei Hauptattribute; die *δοξα* als Attribut der Form und die *δύναμις* (verbunden mit der *σοφία*) als Attribut der Energie. So ist der Christus für Paulus ein Begriff, der alles umfasst, oder besser, in den alles eingetragen werden kann, was sich an religiösen Vorstellungen finden lässt.

Umso dringender erhebt sich aber nun die Frage nach der Herkunft und Entstehung dieses umfassenden Begriffes. Solange wir darüber nicht klar sind, bleibt im Grunde die ganze paulinische Christologie unverständlich und schwebt in der Luft. Denn auch alles, was Paulus vom Werke des Christus zu sagen hat, seine eigentümliche Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi, von dem Werte seiner Auferstehung und von der Wirksamkeit des Erhöhten bis zu seiner Parusie, ja diese selbst mit ihren Kämpfen und ihrem Gerichte — das alles ist bei Paulus eng verknüpft, ja abgeleitet von seiner Vorstellung vom Wesen des Christus.

Wir haben daher jetzt in die Beantwortung der Frage einzutreten, woher Paulus diese Vorstellungen vom Messias hatte, und wie sie in seinem Bewusstsein entstehen konnten. Wir beginnen damit, die bisherige Beantwortung dieser Frage durch die Annahme eines Rückschlusses von dem geschichtlichen resp. auferstandenen Jesus auf den präexistenten Christus als einen Irrweg nachzuweisen.

6. Der Versuch, das himmlische Christusbild des Paulus als einen in seinem Denken vollzogenen Rückschluss zu begreifen.

Soweit man überhaupt das Bedürfnis fühlte, sich psychologisch über die Entstehung des paulinischen Christusbildes klar zu werden, hat man die Vorstellung des Paulus von der Präexistenz Christi als einen «Rück-

schluss» zu begreifen versucht, den Paulus auf Grund des Erlebnisses seiner Bekehrung von den ihm gegebenen geschichtlichen Tatsachen aus gezogen habe. Selbst Holtzmann lässt die Möglichkeit offen, dass die Vorstellung von der realen Präexistenz Christi nur «als gelegentlicher Rückschluss, nicht als Ausgangspunkt für Paulus Bedeutung und Wert habe».¹ Ebenso ist nach Schmiedel² die Idee der Präexistenz Christi «ein Rückschluss nach Art des geläufigen jüdischen Gedankens, dass wichtige Potenzen der Heilsgeschichte von jeher existiert haben». Auch Weizsäcker³ stellt den Vorgang bei Paulus ähnlich dar als «eine Schöpfung seines Denkens».

Die Annahme, dass die Vorstellung von der Präexistenz Christi bei Paulus nur ein gelegentlicher Rückschluss sei, basiert vor allem auf der Wahrnehmung, dass Paulus dieselbe «nirgends zum Gegenstande absichtlicher Belehrung» gemacht noch überhaupt «theologisch präzisgedacht habe».⁴ Wir haben aber gesehen, dass die Präexistenz Christi tatsächlich in allen bedeutenderen christologischen Stellen der paulinischen Briefe die Grundlage und den Ausgangspunkt der Erörterung bildet, und dass Paulus nur deshalb nicht eingehend von ihr handelt, weil sie ihm eben als selbstverständlich gilt. Grade, wenn sie nur ein gelegentlicher Rückschluss wäre, müsste dieser Rückschluss irgendwie als solcher bemerkbar sein. Paulus konstruiert aber überall sein Christusbild von oben

¹ Holtzmann, a. a. O., S. 82. In Anm. 3 erwähnt H. noch ähnliche Darstellungen von Lobstein, R. Schmidt, H. Schultz, Holsten, Weiss, Beyschlag, denen aus der neusten Zeit noch O. Conc, Wernle, Feine u. A. beigesellt werden können mit einziger Ausnahme von O. Pfleiderer.

² H. C. II, S. 203. Exc. 2 e.

³ Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 121.

⁴ Lobstein, la notion de la préexistence du fils de Dieu 1883 S. 51 f. vgl. Holtzmann, a. a. O.

nach unten, nie umgekehrt. Seine Briefe sprechen überall laut gegen diese Annahme.

Es ist daher auch trotz immer erneuter Kombinationen und psychologischer Kunststücke nicht gelungen, dieselbe plausibel zu machen. Ihre präziseste Darstellung findet sich bei Holsten,¹ dessen scharfsinnige Begründung wir deshalb noch einer näheren Prüfung unterziehen wollen.

Nach Holsten ist der Messias, den Paulus vor seiner Bekehrung verkündigt hat, im Grossen und Ganzen der des altprophetischen Bewusstseins. Die Umformung dieser Messiasanschauung hat sich nun im Bewusstsein des Paulus vollzogen unter dem Zusammenwirken

1. der Lebenserfahrung in der Vision eines von der göttlichen Lichtherrlichkeit umstrahlten Menschen,

2. der Folgerungen, die aus dem Werke des Messias auf das Wesen des Messias gezogen werden mussten,

3. der Vorstellung seiner Zeit von der ursprünglichen Schöpfung eines Himmelsmenschen als Ebenbildes Gottes und göttlichen Wesens vor der Schöpfung des irdischen Menschen (S. 100).

Die unter 1 und 3 genannten Umstände, die Vision bei Damaskus und die jüdische Vorstellung eines Himmelsmenschen, sind also die Tatsachen, die durch die unter 2 genannten Folgerungen die Umformung des Messiasbildes in Paulus ermöglicht haben sollen. Diese Folgerungen selbst aber sollen von Paulus aus dem Werke des Messias auf sein Wesen gezogen sein. Es ist aber zu beachten, dass das «Werk» des Messias selbst schon eine von Paulus aufgestellte eigentümliche und einzigartige Theorie über die Tatsache des Kreuzestodes Jesu ist, nicht etwa diese Tatsache selbst. Nach Holsten ist

¹ Holsten, Das Evangelium des Paulus 1898, II, S. 98—106.

es wesentlich das stellvertretende Strafleiden des Christus. Diese Theorie setzt aber selbst schon wieder eine ganz besondere Bedeutung der Person des Messias voraus. Bestände diese Bedeutung in der Gottessohnschaft des Messias, so wäre die ganze Beweisführung Holstens ein Zirkelschluss: das Werk des Messias setzte dann die Bedeutung seiner Person schon voraus, die aus ihm erst gefolgert sein soll. Deshalb schiebt Holsten hier die Forderung der Sündlosigkeit Jesu ein. «Damit der Messias der sündlose sei, ward er für Paulus der Gen. 126 geschaffene Himmelsmensch» und als solcher ist er «natürlich prä-existent, eine Vorstellung, die zuerst bei Paulus auftritt (S. 100 f.)».

Die Forderung der Sündlosigkeit Jesu ist daher das punctum saliens in der Darstellung Holstens, und sie wäre auch in der Tat das einzig denkbare Mittelglied für jede Theorie des «Rückschlusses» von der natürlichen Menschheit Jesu auf die präexistente Gottessohnschaft des Christus.

Holsten begründet nun seine Forderung durch folgende Schlüsse: «Sündlos musste der Messias sein, damit er als Sühne für die Sünden der Menschen sterben könnte. Sündlos konnte er nicht sein, wenn er wie andre Menschen $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ gewesen wäre. Dazu hätte dem Paulus nicht einmal die Anschauung einer Geburt des Messias aus einer Jungfrau durch Wunderwirkung des heiligen Geistes genügt. Denn ein solches durch Wunderwirkung des heiligen Geistes geborenes Kind war ja auch der Sarahsohn Isaak (Gal. 429), ohne dass er deshalb ein sündloser war (S. 99 f.)».

Zunächst ist gegenüber dieser Konstruktion Holstens festzustellen, dass ihr jeder Anhalt in den paulinischen Briefen fehlt. Nur an einer einzigen Stelle spricht Paulus von der Sündlosigkeit des Messias (2. Kor. 521); und diese Stelle ist auch nach Holsten nicht auf das Menschen-

leben Jesu, sondern auf das Wesen des präexistenten Christus zu beziehen.

Es lässt sich aber weiter auch zeigen, dass für Paulus, wie für die jüdische Theologie überhaupt, die Frage der Sündlosigkeit nicht die prinzipielle Bedeutung gehabt hat, die sie als Grundlage für die Umformung des paulinischen Messiasbildes gehabt haben müsste. Dann fällt die ganze Schlussfolgerung Holstens in sich zusammen. Es besteht aber die dreifache Tatsache, dass es tatsächliche Ausnahmen von der allgemeinen Sündhaftigkeit im Judentum gibt, dass auch nach paulinischer Lehre die Sündlosigkeit des Menschen prinzipiell möglich ist, und dass der Messias überall als selbstverständlich für sündlos galt.

1. Das jüdische Bewusstsein liess trotz der anerkannten Sündhaftigkeit aller (πάντες γὰρ ἡμαρτον) die Sündlosigkeit einzelner zu. Das steht nicht nur für Talmud und Midrasch fest (vgl. Weber, S. 231 ff.), sondern lässt sich auch aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur beweisen. Grade bezüglich des Isaak lesen wir z. B. leg. all III MI 131: (τὸν) Ἰσαὰκ ἐγέννησεν ὁ κύριος. αὐτὸς γὰρ πατὴρ ἐστὶν τῆς τελείας φύσεως, und ebenda ein paar Seiten vorher (101 f.) führt Philo zum Beweise dafür, dass Gott ἐνίοις καὶ πρὸ τῆς γενέσεως καλοῦς διαπλάττει καὶ διατιθέναι καὶ κληρὸν ἔχειν ἄριστον προήρηται erst den Isaak und dann den Jakob im Gegensatze zu Esau an. In den pseudepigraphischen Schriften habe ich folgende Belegstellen für diese Anschauung gefunden: In Ap. Bar. 91 nennt Baruch den Jeremias einen Menschen, dessen Herz «rein von Sünden erfunden worden war». Allgemein heisst es in IV Esra 7 18: Das böse Herz haben nicht etwa wenige, sondern fast alle, die geschaffen sind. In Ass. Mos. 11 16 wird von Mose gesagt: «Der heilige, des Herrn würdige, mannigfaltige und unfassbare

Geist, der allseits treue Herr des Wortes, der göttliche Prophet für alle Welt, der vollkommenste Meister dieser Zeit». Von den Stammvätern Israels redet besonders das Buch der Jubiläen. Allerdings werden hier (22 14) dem Jakob Sünden zugeschrieben, die er «in Unkenntnis» verschuldet hat. Dagegen wird er Kap. 25 12 wieder ein «reiner Sohn und heiliger Same» genannt vgl. Kap. 27 17. In Kap. 35 6 sagt seine Mutter Rebekka zu ihm: «In allen meinen Tagen habe ich an dir gar kein verkehrtes Werk gesehen, sondern (nur) rechtes», und Vers 12 zu Isaak: «Esau wurde erbittert, weil du deinen Sohn Jakob, den vollkommenen und gerechten, gesegnet hast, weil an ihm nichts Schlechtes war, sondern (nur) Tugend». In Kap. 223 wird Jakob in Vergleich mit dem Sabbat gestellt: «Dieser ist gesegnet und heilig, und jener ist gesegnet und heilig.» Was das sagen will, wird erst durch die Bedeutung klar, die grade das Buch der Jubiläen dem Sabbat beimisst: «er ist heiliger und gesegneter als alle Jubeltage der Jubeljahre. An ihm hielten wir (Gott und die Engel) selbst im Himmel, ehe es allem Fleisch gezeigt ward, an ihm Sabbat zu halten auf der Erde (Vers 30)». Für ganz besonders heilig gilt natürlich der Vater Abraham. Von ihm heisst es Kap. 1626: Nach seinem Gutdünken hatte Gott ihn geschaffen. Denn er wusste und erkannte, dass von ihm die Pflanze der Gerechtigkeit für ewige Geschlechter und ein heiliger Same ausgehen würde, «dass er sei wie der, welcher alles gemacht hat». Daher wird auch in Kap. 17 15 ff. näher ausgeführt, dass Abraham in allen Versuchungen als gläubig und Gott liebend erfunden wurde. Vgl. noch Kap. 153, 198 f., 2411 und besonders 23 10.

Daher besteht das Urteil Pfeleiderers¹ zu Recht, dass

¹ Urchristentum², S. 232.

in der jüdischen Theologie schon damals «trotz der allgemeinen Sündhaftigkeit der Gattung die Sündlosigkeit der durch persönliche Kraft dem natürlichen Sündentrieb überwindenden Patriarchen gelehrt» wird.

Ganz übereinstimmend hiermit sind nun auch die Ausführungen des Paulus über die Stammväter Israels. Was zunächst den von Holsten angezogenen Isaak betrifft, so sagt Paulus von ihm Gal. 4, dass er διὰ τῆς ἐπαγγελίας (Vers 23 = κατὰ πνεῦμα Vers 29) erzeugt ist. Paulus will ihn damit ebenso wie Philo als den πατέρα τῆς τελείας φύσεως hinstellen, indem er ihm Gott selbst zum Vater gibt vgl. Röm. 418 ff. Isaak war eben nach der Meinung des Paulus als der Stammvater der Christen (Röm. 910. 7) nicht sarkisch wie andere Menschen, obgleich er, wie nachher auch der Christus, einen sarkischen Leib trug. Röm. 97 f. wird das Wort Gen. 2112: ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα durch den Satz erklärt: τοῦτ' ἔστιν οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. Hier werden also gewisse Nachkommen Isaaks deshalb Gottes Kinder genannt, weil sie nicht τέκνα τῆς σαρκὸς sind. Isaak war daher nicht, wie Ismael, σάρξ, weil er nicht ἐκ σαρκὸς, sondern δι' ἐπαγγελίας oder ἐκ πνεύματος entstanden ist. Damit ist er aber gerade nach Holstens Auffassung des Paulinismus der Sphäre der Sündhaftigkeit entrückt.

Auf derselben Linie stehen auch die Ausführungen über Jakob und Esau in Röm. 99 ff. Denn Paulus hebt ihre verschiedenartige Erwählung vor ihrer Geburt mit der Begründung hervor: μὴ πραΰντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον. Das setzt voraus, dass Jakob nachher tatsächlich ἀγαθὸς und Esau φαῦλος war; nur ist die ἐκλογή Gottes ihren Werken vorangegangen und deshalb nicht auf Grund ihrer Werke (ἐξ ἔργων Vers 12) erfolgt.

Wenn also auch Paulus nicht ausdrücklich von der

Sündlosigkeit Jakobs oder Isaaks redet, weil seine Ausführungen einen ganz andern Zweck haben, so schliessen diese doch — gerade auf Grund seiner sonstigen Sündentheorie — die Sündlosigkeit der Genannten ein.

Ausdrücklicher wird das aber noch Röm. 42 von Paulus bezüglich Abrahams zugestanden. Vers 1 knüpft die ganze Ausführung über Abraham an die vorangegangene Erörterung mit dem Einwurf an: Macht nicht unser leiblicher Stammvater Abraham eine Ausnahme von der Kap. 39 ff. Vers 23 festgestellten Sündhaftigkeit aller? Paulus widerlegt nun diesen Einwand nicht etwa mit einem Nachweise der Sündhaftigkeit selbst eines Abraham. Im Gegenteil: die ganze Ausführung hat nur Sinn und Bedeutung unter der Voraussetzung seiner Sündlosigkeit. Dieses Zugeständnis spricht Paulus darum auch gleich im Anfang seiner Beweisführung aus: wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt wäre, so hat (nicht hätte!) er Ruhm (Vers 2). Wenn nun Paulus fortfährt ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν, so führt dieses «aber» den Gegensatz einer andern Betrachtungsweise ein, wie durch die Begründung mit dem Schriftwort Gen. 156 deutlich wird. Schriftgemäss (= κατὰ θεόν), will Paulus sagen, geschah die Rechtfertigung Abrahams nicht aus seinen Werken, sondern aus seinem Glauben vor seinen Werken, ja vor seiner Beschneidung, als er nach jüdischer Anschauung noch ἑσβεβῆς war. Auf Grund seiner Werke hat er Ruhm. Das gesteht Paulus ohne weiteres zu. Aber zum Stammvater der Christen (Vers 11. 16 f.) ist er nicht durch seine Werke, sondern durch seinen Glauben geworden.

Diese Anschauung des Paulus von der Sündlosigkeit der Patriarchen wird noch durch die allgemeinen Bemerkungen bestätigt, die sich über dieselben im Römerbriefe finden. Röm. 95 werden sie unter den hochheiligen Gütern Israels aufgezählt. In Röm. 1116 werden sie (oder

vielleicht nur Abraham) als der heilige Anbruch und die heilige Wurzel bezeichnet, durch die der ganze Teig und alle Zweige heilig werden. In Röm. 11:28 endlich setzt noch der Christ Paulus seine Hoffnung auf die einstige Rettung Israels auf dessen Stammväter: die Israeliten bleiben trotz ihrer gegenwärtigen Feindschaft ἀγαπητοὶ τοῦ θεοῦ διὰ τοὺς πατέρας; die stellvertretende Gerechtigkeit und Sündlosigkeit jener kommt dem ganzen Volke zu gut.

2. Es lässt sich aber weiter auch aus prinzipiellen Erwägungen der Satz Holstens widerlegen, dass der Messias nach paulinischer Vorstellung nicht sündlos sein konnte, wenn er, wie andere Menchen, σὰρξ war. Denn das ist Holstens Meinung nicht, dass der Messias Jesus auf Erden eine potentiell sündlose σὰρξ gehabt habe. Vielmehr behauptet Holsten ausdrücklich, dass «der als Himmelsmensch Sündlose durch Annahme der σὰρξ auch ἀμαρτία geworden sei, d. h. objektive Sünde, nicht aber subjektive (παράβασις) . . . da er durch das sein Wesen bestimmende πνεῦμα τοῦ θεοῦ die Kraft hat, die ἐπιθυμίαις σαρκὸς in jedem Falle zu bemeistern (102)». So prinzipiell liegt demnach die Sache bei Paulus auch nach Holsten nicht, dass die Annahme der σὰρξ auf jeden Fall die Sündlosigkeit ausschliesse. Ausnahmen von der sonst gerade bei Paulus allgemeinen Regel sind daher prinzipiell möglich. Es fragt sich nur, unter welchen Bedingungen sie allein wirklich werden können.

Hier kommt bei Paulus einmal die jüdische Anschauung in Betracht, dass das Kind bis zu einem gewissen Alter sündlos bleibt. Das Kind ist rein von Sünde bis zum zehnten Jahre (Weber, a. a. O., S. 232. 229); nach Philo quis rer. div. haeres 59 endet der Zustand der Kindesunschuld mit dem siebenten Jahre. Paulus vertritt eine ähnliche Meinung Röm. 7:9 f. und begründet sie mit

dem Satze: *χωρίς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*, wobei ihm in der vorbildlichen Darstellung die Urgeschichte vom «Sündenfall» die Farben leiht. Denn auch die ersten Menschen lebten im Zustande der Unschuld, bis die *ἐντολή* kam und infolge derselben die Sünde auflebte (*ἀνέζησεν*).

Paulus kannte aber noch eine zweite Bedingung, positiv die Macht der Sünde im Fleische zu bezwingen · den Besitz des Geistes Gottes. Nach der Lehre des Paulus müssten die Christen kraft ihres Geistesbesitzes eigentlich alle sündlos sein.¹ Auch Holsten vertritt die paulinische Lehre so: «Aus der Obmacht des *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* über die *ἐκφῆ* sollte nun folgen, dass der Gläubige ohne Sünde, wenigstens ohne Tatsünde lebe Als dogmatischen Satz spricht Paulus diese Folgerung auch aus (Gal. 5 15, Röm. 8 4. 13)». Also hätte doch dem Paulus auch für die Sündlosigkeit Jesu die Innewohnung des Geistes Gottes, sei es seit der Taufe, sei es auch schon durch Geisteszeugung, völlig genügen können. Es ist nicht abzusehen, wie Holsten das auf Grund seines eigenen Verständnisses des Paulinismus bestreiten kann.

3. Wenn es schon für andere Menschen möglich und wirklich war, sündlos zu sein oder zu werden, so war es ganz gewiss für Paulus wie für jeden Juden damals selbstverständlich, dass der Messias ohne Sünde sein werde. Der Satz bei Weber (S. 359): «Auch er (der Messias) sündigt, auch er büsst und wird auf diesem Wege durch Tun und Leiden ein vollendeter Gerechter» ist von ihm selbst nicht bewiesen worden und ist jedenfalls für das Zeitalter Jesu unrichtig. Vielmehr wird z. B. in S. ψ Sal. 17 35 f. ausdrücklich vom Messias gesagt: «er wird rein von Sünde sein . . . und wird niemals in seinem Le-

¹ Besonders betont und nachgewiesen von Wernle, der Christ und die Sünde bei Paulus.

ben straucheln». Weber schliesst — in seinem Buche wenigstens — die Wahrheit seiner Behauptung allein aus der Tatsache, dass nach späterer Anschauung der Messias durch Leiden ein vollendeter Gerechter wird. Es ist wahrscheinlich, obwohl bisher nicht beweisbar, dass diese Anschauung bis ins Zeitalter Jesu zurückgeht und z. B. Hebr. 58 von ihr beeinflusst ist. Aber gerade aus dieser sachlich vollkommenen Parallele geht zwingend klar hervor, dass an «Sünden» des Messias dabei in keiner Weise gedacht ist. Die Leiden kommen hier vielmehr lediglich als Prüfungs- und Förderungsmittel seiner Vollkommenheit in Betracht. Die falsche Voraussetzung von der Sündhaftigkeit des jüdischen Messias scheint auf 2. Sam. 7 12 ff. zurückzugehen. Ich habe aber nirgends gefunden, dass man in der messianischen Verwendung der Stelle von Vers 14 Gebrauch gemacht hätte. Daher hat sich auch Paulus den Messias vor seiner Bekehrung nicht als sündig vorstellen können, was nach Holstens Konstruktion der Fall sein müsste. Hätte sich also auch Paulus früher den Messias nach «altprophetischem Bewusstsein» gedacht, so hätte er dieses Messiasbild nicht erst umzuformen brauchen, nur damit der Messias sündlos sei.

Aus diesen Erwägungen, die zum grossen Teile auf der von Holsten selbst begründeten Auffassung der Begriffe Sünde, Fleisch und Geist bei Paulus beruhen, geht deutlich hervor, dass die Forderung der Sündlosigkeit des Messias nicht als ein zureichendes Motiv gedacht werden kann, im Bewusstsein des Paulus das Bild eines menschlichen Messias in das Bild des präexistenten Himmelsmenschen umzugestalten. Dann lässt sich aber überhaupt kein Motiv entdecken, das nachträglich eine solche Umformung des Messiasbildes in Paulus bewirkt haben könnte. Da nun auch die Briefe des Paulus keine

derartige Umförmung verraten, so bleibt nur die Annahme übrig, dass das Bild des Christus als des präexistenten Gottessohnes und Himmelsmenschen das vorchristliche Messiasbild des Paulus gewesen sei.

Man hätte diese Annahme längst gemacht, wenn sich das Christusbild des Paulus in den Zusammenhang der uns bekannten jüdischen Vorstellungen vom Messias ohne Weiteres einreihen liesse. Unsere bisherige Untersuchung gibt uns zunächst in der konstatierten «Episode» der Menschwerdung des Christus das Mittel in die Hand, die sicher christlichen Bestandteile aus dem paulinischen Christusbilde auszuscheiden. Ist diese Ausscheidung möglich, so wird sich das so gewonnene Bild leichter als das jüdische Messiasbild des Paulus nachweisen lassen.

7. Die Ausscheidung der bestimmt christlichen Bestandteile des paulinischen Christusbildes.

Um das vorchristliche Messiasbild des Paulus zu gewinnen, müssen wir zuerst alle die Züge aus seinem Christusbilde ausscheiden, die bestimmt erst durch seine Bekehrung hinzugekommen sind. Das scheint nach dem bisher Ausgeführten durch die Streichung der Episode der Menschwerdung Christi leicht geschehen zu können. Aber Paulus hat doch auch diese Episode mit seinem Christusbilde nach vorwärts und rückwärts verbunden. Indem wir daher aus dem paulinischen Schema des Christusbildes: Präexistenz — Menschwerdung — Postexistenz die Menschwerdung herauslösen, haben wir zu fragen: Welche Veränderungen hat dies in dem Bilde des Präexistenten und Postexistenten notwendig zur Folge?

1. Bezüglich des Präexistenten lautet die Antwort: Es fallen die ethischen Prädikate des Gehorsams und der

Liebe weg. Denn diese sind ausdrücklich von Paulus immer und nur auf die Tat der Menschwerdung des Christus bezogen. Zu einem ethisch handelnden Himmelswesen ist der Christus für Paulus erst seit seiner Bekehrung geworden. Dagegen erfahren die metaphysischen Züge des Präexistenten als des Ebenbildes und Sohnes Gottes und des Himmelsmenschen durch die Herauslösung der Menschwerdung Christi keinerlei Einschränkung. Paulus hat ja im Gegenteil, um die Menschwerdung seines Christus verstehen zu können, eine völlige *γένωσις*, ein *πρωτεύειν* desselben annehmen müssen.

Es wird zwar behauptet, dass namentlich die konkrete Vorstellung des himmlischen «Menschen» durch die Tatsache der Menschheit Jesu hervorgerufen oder beeinflusst sei. Das gilt aber nur für die ethischen Prädikate, nicht für die metaphysischen. In Bezug auf die letzteren steht der Himmelsmensch durchaus im Gegensatz zu dem Erdenmenschen. Auch der Himmelsmensch musste erst Mensch werden, um Mensch im gewöhnlichen paulinischen Sinne zu sein Phil. 27 f. 1. Kor. 15 ist so wenig durch die Menschwerdung Christi bedingt, dass dieselbe in der ganzen Stelle auch nicht einmal berührt wird.

Auch die Tätigkeit, die Paulus dem Präexistenten als Schöpfungs- und Offenbarungsmittler zuschreibt, ist von seiner Menschwerdung völlig unabhängig. Schon der immer erneute Versuch der Exegeten, das *τὸ πᾶν* in 1. Kor. 86 einzuschränken, zeigt, dass man mit der Konstruktion des Christusbildes von unten nach oben nicht fertig zu werden vermag. Es lässt sich eben keine Brücke von der Menschheit Jesu zum Schöpfungsmitter schlagen. Aber umgekehrt musste natürlich die Menschheit Christi (als Ganzes betrachtet) eine ungeheurere Bedeutung für Paulus durch die Vorstellung erlangen, dass der Schöpfungsmitter Mensch wurde.

Dasselbe gilt von der dem präexistenten Christus 1. Kor. 10,4 zugeschriebenen heilsmittlerischen Tätigkeit. Aus der christlichen Erfahrung des Paulus ist sie jedenfalls nicht abzuleiten. Und wenn man bedenkt, wie sehr das Alte Testament schon im Judentume im engeren Sinne «messianisch» ausgelegt sein muss, wenn man beachtet, wie selbstverständlich hier die Behauptung auftritt, dass der Fels aus Num. 14 der Messias war, so muss man die Möglichkeit zugeben, dass Paulus diese Auslegung schon als Jude hatte. Als Rückschluss aus der Menschheit Jesu ist sie nicht zu begreifen und so vorurteilsfreie Forscher, wie Holsten, die die Christologie des Paulus so erklären wollen, sind dann gezwungen, solche Stellen zu streichen.

So bleibt also die paulinische Vorstellung vom prä-existenten Christus durch die Herauslösung der Episode seiner Menschwerdung im wesentlichen unberührt.

2. Wie steht es nun mit dem Bilde des Postexistenten?

Hier kommt zunächst mit seiner Menschwerdung die ganze Zeit und Wirksamkeit des erhöhten Christus bis zu seiner Parusie in Wegfall. Denn diese ganze Periode ist erst durch jene Episode gegeben. Es fragt sich daher nur, ob mit ihrem Wegfall auch eine Veränderung der Parusievorstellungen des Paulus verbunden ist. Bei Beantwortung dieser Frage kommt es vorläufig weniger auf die einzelnen Züge in dem bunten Bilde der paulinischen Zukunftshoffnungen an, als auf die Vorstellung vom Wesen und Wirken des Christus beim grossen eschatologischen Drama im allgemeinen: Sein Kommen vom Himmel, sein Kampf mit den gottfeindlichen Mächten, seine Beteiligung am Weltgerichte und an der Aufrichtung des Reiches Gottes bis zur Uebergabe seiner Herrschaft an den Vater.

Das alles steht mit der Menschwerdung Christi nur insofern in Verbindung, als durch dieselbe für Paulus

1. die Erwartung der baldigen Parusie Christi zur felsenfesten Gewissheit geworden ist und

2. das Kommen Christi zuversichtlich als Erlösung geglaubt und mit brennender Sehnsucht erwartet wird.

Das ist beides freilich subjektiv von höchster Wichtigkeit, hat aber mit dem objektiven Inhalte der Vorgänge selbst nichts zu tun. Die Zusammenhangslosigkeit der Parusie Christi mit seiner Menschwerdung in diesem objektiven Sinne geht schon aus dem Namen der Sache hervor. Paulus redet von der Parusie Christi, nicht von der zweiten Parusie, der «Wieder»-kunft des Herrn. Die Menschwerdung ist für ihn noch kein «Erscheinen» oder «Kommen» des Herrn gewesen. Der «Tag des Herrn» liegt für ihn noch ganz und allein in der Zukunft. Das ist für ihn, der das Erdenleben Jesu als die Menschwerdung Christi gewertet hat, noch viel bedeutsamer als für die andern Apostel und zeigt aufs neue, dass die letztere für ihn nur eine, wenn auch subjektiv noch so bedeutsame Episode, nicht aber der Ausgangspunkt seiner Lehre von Christus ist. Ferner hat Paulus die Parusie Christi auch sachlich nirgends mit der Tat seiner Menschwerdung in Beziehung gesetzt. Vor allem bleibt die Bedeutung des Todes Christi für das Endgericht bei der Parusievorstellung des Paulus fast ganz unberücksichtigt. Der Widerspruch zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem Gericht nach den Werken findet in der geschichtlichen Entstehung seiner Christologie erst seine verständliche Erklärung.

Mit der Herauslösung der Menschwerdung aus dem paulinischen Christusbilde bleiben also die Präexistenz- und Parusievorstellungen im wesentlichen unberührt. Andererseits wird aber durch die Herauslösung dieser einen Episode das ganze Christusbild des Paulus ungeheuer vereinfacht. Es schmelzen nämlich die Bilder des Prä-

existenten und Postexistenten nun von selbst zusammen in das eine Bild des himmlischen Christus und Sohnes Gottes, der als das Ebenbild Gottes und Urbild des Menschen vor aller Kreatur entstanden ist, und der nun als himmlisches Geistwesen bei Gott in göttlicher Gestalt verborgen lebt, bis er am Ende der Tage im Auftrage Gottes und in göttlicher Macht vom Himmel erscheint, die gottfeindlichen Mächte vernichtet, das Gericht abhält und das Reich Gottes aufrichtet, um dann zuletzt die Herrschaft an Gott selbst abzutreten.

Es ist nun unsre Aufgabe, nachzuweisen, dass dieses Christusbild das vorchristliche Messiasbild des Paulus gewesen sein kann.

Zu diesem Zwecke muss es in die Zahl der vorhandenen zeitgenössischen Messiasbilder eingereiht und gleich diesen aus den Vorstellungen jener Zeit in seinen einzelnen Zügen begreiflich gemacht werden. Wir haben daher zunächst die jüdische Christologie im Zeitalter Jesu zu besprechen.

8. Die jüdische Christologie im Zeitalter Jesu.

Während wir über Entstehung und Entwicklung der im engeren Sinn messianischen Hoffnung noch sehr im Unklaren sind,¹ können wir uns von ihrem Stand im Zeit-

¹ Es handelt sich vor allem um die Frage, ob die vorexilische Jahveprophetie überhaupt einen Messias kennt. Vgl. dagegen Marti Theol. d. A. T. § 30, Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5 und Volz, die vorexilische Jahveprophetie und der Messias; speziell für Jesaias, Hackmann die Zukunftserwartung des Jesaja und meine Schrift die Komposition von Jes. Kap. 28—33. Die meisten messianischen Weissagungen in den vorexilischen Prophetenschriften sind schon literarkritisch verdächtig, passen äusserlich nicht in den Zusammenhang und innerlich nicht in den Gedankengehalt der altprophetischen Schriften. Jedenfalls wäre «das altprophetische Messiasbewusstsein» z. B. des Jesaja bei vorausgesetzter Echtheit seiner Christologie

alter Jesu doch ein ungefähres Bild machen.¹ Hierbei sind vor allem zwei Tatsachen zu konstatieren: 1. das starke Hervortreten der Idee des Messias im Zeitalter Jesu und 2. die Fortbildung dieser Idee ins Apokalyptische, Uebermenschliche. Diese beiden Tatsachen müssen erst einmal festgestellt werden, ehe wir die Frage beantworten, welche Stimmungen und Motive ihnen zu Grunde lagen.

Die Meinung ist glücklicherweise im Verschwinden, dass die Messiasidee im Zeitalter Jesu keine oder doch nur eine sehr geringe Rolle gespielt habe. Freilich, wenn man von den christlichen Schriften an die jüdischen herantritt, so ist im Vergleich mit jenen die Bedeutung des Messias in diesen eine geringe. Vergleicht man aber die jüdischen Schriften dieser Periode mit denen anderer Perioden, so findet man, dass in keiner Periode mehr von einem Messias die Rede ist als in der in Frage stehenden. Zur Veranschaulichung des Sachverhaltes lasse ich die Zusammenstellung folgen, die Hühn² jedesmal als Abschluss der Besprechung der einzelnen Perioden

nicht das eines «rein menschlichen Königs aus Davids Geschlecht», sondern das des apokalyptischen Herbeiführers der seligen Endzeit. Denn ein Messias, der «ohne Ende» herrscht (96), der Gottheld und Ewiger heisst, der die persönliche Konzentration des Geistes ist (112f.) und mit dem Hauche seiner Lippen den Frevler tötet (114), ist nicht «rein menschlich» sondern übermenschlich, ganz abgesehen davon, dass das Reich, über das er herrscht, das wunderbare Friedens- und Segensreich der Endzeit ist, dessen Lichtglanz den umnachteten Völkern leuchtet (91ff., 117f.). Diese Tatsache hat Nowack, die Zukunftshoffnung Israels in der assyrischen Zeit 1902, nicht berücksichtigt. Wenn uns auch die Entstehung der messianischen Weissagungen dann noch ein Rätsel bleibt (S. 59), so dürfen wir sie doch deshalb nicht vorläufig dem Jesaja zuschreiben, so wenig wie manche andere undatierbaren Stücke dieses grossen Kompendiums prophetischer Ergüsse.

¹ Vgl. zum Folgenden besonders Schürer Geschichte des jüdischen Volkes II³, 1898, S. 496—556, Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 195 ff. und Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, 3. Aufl. I. Teil: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903.

² Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, S. 48. 69. 127.

gibt. Die assyrische Periode möge dabei unberücksichtigt bleiben.

Die chaldäische Periode: «Bei Nahum, Zephania und Habakuk hören wir nichts von einem Messias. Dagegen ist bei Jeremias und Hesekiel die Erinnerung an David und sein Geschlecht wieder lebendig.»

Die persische Periode: «Von einem Messias wird bloss bei Haggai und Sacharja gesprochen.» Hühn rechnet in diese Periode noch Jes. II, Jes. 132—1423, Jes. 34—35, Maleachi, Abadja, Joel. Diese alle reden vom Messias nicht.

Die griechisch-römische Periode: «Es sind verhältnismässig wenige, welche auf keinen Messias hinweisen», nämlich Jes. 24—27, Pseudodaniel, die Himmelfahrt Moses und das slavische Henochbuch. Dagegen erhoffen die Wiederaufrichtung des Königtums, «ohne dass nur an einen Regenten gedacht ist»,¹ «Jesus Siracida, der Verfasser des ersten Makkabäerbuches, der Psalter Salomos und das Buch der Jubiläen, vielleicht auch Deuteriosacharja. Der Hinweis auf nur einen idealen König findet sich . . . in den alten sibyllinischen Weissagungen, der Grundschrift und den Bilderreden des Henochbuches, den jüngeren sibyllinischen Weissagungen, bei Philo, in den Apokalypsen Baruchs und Esras und wohl auch im Gebete Schmone Esre. Die Targumim reden sowohl von einer Königsreihe als auch von der Einzelpersönlichkeit

¹ Hierin stimme ich mit Hühn nicht überein. Der Psalter Salomos redet sicher nur von einem idealen König; s. u. Er leitet nur seine Ausführungen durch Hinweis auf die Verheissung 2. Sam. 7₁₃ ein ψ 174. Auch Jes. Sir. 47₁₁ und 1. Makk. 2₃₇ wird nur ganz allgemein auf diese Verheissung (vgl. auch ψ 89₅. 132_{11f}) Bezug genommen. So wenig wie in ψ Sal. 17 ist daher der Schluss auf eine Königsreihe direkt notwendig. In Jub. 32_{18f} geht die Verheissung an Jakob. Hier schliesst der Verfasser daher auch die geschichtlichen Könige (David, Salomo etc.) mit ein. Ob er für die Endzeit auch eine Königsreihe erwartet, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

des Messias. Wir sehen, dass in der apokalyptischen Literatur die Hoffnung auf einen idealen König herrschend ist.»

In dieser Aufzählung fehlen aber noch die Psalmen, die Testamente der XII Patriarchen, die nur leise christlich gefärbt sind, und auch die LXX, die durch ihre Uebersetzung eine besondere Christologie verraten. Ueber die messianischen Weissagungen in den altprophetischen Schriften herrscht noch Streit; m. E. gehören sie sämtlich in diese Periode.

Diese Periode selbst aber hätte, schon wegen der Bedeutung des Zeitalters Jesu, in die griechische und in die römische Periode geteilt werden müssen. In die erstere würden dann die genannten alttestamentlichen Schriften und die Apokryphen fallen, vielleicht auch die eine oder andere der Pseudepigraphen. Und zwar scheint der Hauptherd für das Aufflammen der Zukunftshoffnung in den Jahrzehnten der makkabäischen Erhebung zu liegen, wie das einzig sicher datierbare Buch Daniel beweist. Damals ist auch die messianische Ausdeutung der altprophetischen Schriften in Schwung gekommen. Das lassen die vielfachen Eintragungen aus jener Zeit erkennen. In Verbindung damit standen auch die Sammlung des Kanon und dessen griechische Uebersetzungen. Auch hierdurch ist diese Periode als eine für sich bestehende charakterisiert.

Die römische Periode datiert von dem Auftreten des Pompejus ab.¹ In den ca. 100 Jahren bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus muss der messianische Gedanke ganz besonders lebendig geworden sein, gewiss auch mit hervorgerufen durch «die Wahrnehmung der im römischen

¹ Die Eroberung Jerusalems 63 a. Chr. wird in ϕ Sal. 2, 8 u 17 gestreift, der Tod des Pompejus in ϕ 23f. beschrieben.

Kaiser konzentrierten Machtfülle (Hühn, S. 128)». Auch die Schriften, die erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sind, müssen doch als Niederschlag von Gedanken gelten, die schon vorher lebendig waren. Ganz sicher gilt das von den Apokalypsen Esra und Baruch, sowie vom Gebet der 18 Segnungen. Auch die in den Targumim schriftlich fixierten Auslegungen zum Pentateuch (Onkelos, Pseudojonathan und Jeruschalmi) und zu den Propheten (Jonathan) sind zum grössten Teil wohl schon im Zeitalter Jesu von den Rabbinen vorgetragen worden.

Einen fernerer Beweis für das starke Hervortreten des messianischen Gedankens in jener Zeit liefert auch das Neue Testament, namentlich in den Evangelien. Aus ihnen geht hervor, wie bei Schriftgelehrten und Volk damals diese Hoffnung gährte, und wie sie sich schon vor Jesu Auftreten in dem Propheten Johannes einen geistesmächtigen Vertreter geschaffen hat.¹ Sollte übrigens die wieder aufgelebte und mit neuen Mitteln scharfsinnig vertretene Meinung² zu Recht bestehen, dass Jesus selbst den Anspruch, für den Messias zu gelten, nicht erhoben habe, so wäre seine Erhebung dazu im Glauben seiner Jünger ein neuer Beweis dafür, dass die Hoffnung auf den kommenden Messias im Zeitalter Jesu das Herz des jüdischen Volkes ausserordentlich stark bewegt hat.

Wenn man demgegenüber darauf hingewiesen hat, dass in manchen Schriften jener Zeit die Messiasidee schwach oder gar nicht zum Ausdruck komme, so ist

¹ Hierher gehören auch die messianischen Psalmen aus der Vorgeschichte des Lukas und die sogenannte kleine Apokalypse in Mark. 13 par, vgl. auch den jüdischen Grundstock der Apok. Joh.

² Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. — In den Verhandlungen über die Messianität Jesu wird m. E. die Erwählung der zwölf Jünger zu wenig berücksichtigt. Diese Tatsache ist wichtiger als viele psychologische Erwägungen; sie kann nur «messianisch» erklärt oder — trotz 1. Kor. 155 — bestritten werden.

zuerst zu betonen, dass diesen Schriften andere gegenüberstehen, die sich so ausführlich mit dem christologischen Dogma beschäftigen, wie keine andere Schrift in einer der früheren Perioden.¹ Zweitens ist darauf aufmerksam zu machen, dass oft auch da, wo die Person des Messias nur flüchtig berührt wird, die Erwähnung desselben wie ein Hinweis auf ein altbekanntes und anerkanntes Stück aus dem Schatze der religiösen Vorstellungen erscheint. So, wenn es z. B. in der sibyllinischen Weissagung III, 36—92 in Vers 49 ganz kurz heisst:² «Es wird kommen der heilige Herrscher, der das Zepter über die ganze Erde innehaben wird in alle Ewigkeiten der dahineilenden Zeit.» Hier wird doch vorausgesetzt, dass der heilige Herrscher (ἅγιος ἄναξ) eine ganz bekannte Persönlichkeit ist. Aehnlich summarisch verfährt das Buch III, 97—807 in Vers 286 ff.: «Dann wird Gott vom Himmel her einen König senden mit Blut und Glanz des Feuers. Es gibt aber einen kleinen Stamm, dessen Geschlecht nicht fallen wird, und dieses wird im Umschwunge der Zeiten herrschen und anfangen, einen neuen Tempel Gottes zu errichten.» Wenn der Anfang fehlte, würde man wahrscheinlich auch hier auf eine Königsreihe aus dem Stamme Davids schliessen. Aber auch mit dem Anfange ist das Ganze nur dem in die messianische Dogmatik Eingeweihten verständlich. So schreibt man nicht, wenn man nicht mehr zu sagen weiss, sondern, wenn man aus dem Vollen schöpft.

Besonders beachtenswert ist es, dass selbst Philo, dessen Logospekulation eigentlich über die jüdische Messiasidee hinausgewachsen ist, dieser noch seinen

¹ Zu nennen sind vor allem: die Psalmen Salomos, die Bilderreden im Henochbuche, die Apokalypsen Esra und Baruch, die Testamente der XII Patriarchen.

² Die deutsche Uebersetzung ist immer nach Kautzsch die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900. Abweichungen werden besonders begründet.

Tribut zollt (de praem. et poen. 216 M. II, 409): «Ein Mann (ἄνθρωπος) wird auftreten, sagt die Weissagung, der zieht zu Felde und führt Krieg. Grosse und volkreiche Nationen wird er bezwingen, indem Gott den Heiligen die nötige Hilfe sendet.» An einer andern Stelle (de execrat. 8 M. II, 435) heisst es, dass an der Spitze der heimkehrenden Diaspora als Führer eine Erscheinung ziehen werde, welche nur den Geretteten sichtbar sein werde, so wie einst Gott den Israeliten beim Durchzuge des roten Meeres voranging. Es ist fraglich, ob unter dieser übernatürlichen Erscheinung der Messias gemeint ist, dem allerdings fast immer die Sammlung der Zerstreuten als Aufgabe zufällt. Aber schon der Umstand, dass man über die messianische Deutung solcher Ausführungen streiten kann, zeigt, wie leicht neue Motive zur Ausschmückung und Bereicherung des Messiasbildes gefunden werden konnten.¹ Auch bei Philo scheint übrigens dem «einmaligen Aufflammen» (Hühn, S. 100) des messianischen Gedankens eine ziemlich genaue Kenntnis der populären messianischen Dogmatik zugrunde zu liegen. Der grosse Nachdruck, den seine Schrift de praem. et poen. auf die äusseren Güter des Lebens legt, lässt vermuten, dass auch sonst sein praktischer Glaube mehr von dieser Hoffnung gewusst und gehalten hat, als es seine Philosophie merken lässt.

Mit alledem soll natürlich nicht gelegnet sein, dass es auch im Zeitalter Jesu Richtungen im Judentume gegeben habe, denen der Gedanke an einen persönlichen Messias fern lag. Doch ist es immerhin eine beachtenswerte Tatsache, dass sich nirgends auch nur die leiseste

¹ Vgl. auch den rätselhaften Taxo in ass. Mos. 91 und dazu Clemen bei Kautzsch II, 326^d und Bousset, S. 220. Hühn, S. 99 f. weist ihn fälschlich dem Philo zu!

Polemik gegen diesen Glauben findet. Und beherzigenswert ist die Bemerkung Dalmans (a. a. O., S. 243), dass auch solche Weissagungen, die den Messias nicht nennen, die neue Zeit deshalb nicht gerade königslos gedacht zu haben brauchen. Die Dogmatisierung des Kanon musste ja den Messias wohl oder übel zu einem stehenden Artikel bei der Erklärung der Propheten machen (Holtzmann, neut. Theol. I, 82).¹ Ja, derselbe hat wohl schon damals Aufnahme in die jüdische Gebetsliturgie gefunden (vergl. Schmone Esre, bab. Rec. 15. Bitte, ierus. Rec. 14. Bitte und die Worte des Kaddisch: Es sprosse seine Erlösung und es nahe sich sein Gesalbter). Diese beiden Tatsachen, die Dogmatisierung der Messiasidee durch den Kanon und die Aufnahme derselben in die Gebetsliturgie, bürgen allein schon für die fast ausnahmslose Verbreitung dieses Glaubens im Zeitalter Jesu. Zugleich zeigen uns die aus jener Zeit erhaltenen Christologien, dass dieser Glaube damals grade noch nicht ein im Erstarren begriffenes Dogma, sondern eine im steten Fluss und in lebendigster Entwicklung begriffene Idee gewesen ist.

Das führt uns zur inhaltlichen Charakterisierung der Messiasidee im Zeitalter Jesu.

Die verschiedenen Christusbilder des Judentums reiht man jetzt gewöhnlich in ein doppeltes Schema ein, in das eines «rein menschlichen» und in das eines «transzendenten» Messiasideals.² Doch ist diese Schematisierung

¹ Wie sehr man das A. T. auch im engeren Sinne «messianisch» deutete, zeigen schon die LXX. Später fand man in nicht weniger als 456 Bibelstellen Hinweisungen auf den Messias und sein Reich (Baldensperger, S. 88, A. 3).

² Barten formuliert in einem Aufsätze über die Präexistenz des Messias das Schema folgendermassen: The pre-Christian Jews held two views of the Messiah: one that he was to be born on the earth and concealed for a time before his appearance; the other that his

unzureichend und lässt sich nicht als Einteilungsprinzip auf die uns erhaltenen Christusbilder anwenden.

Der Begriff des «rein menschlichen» Messiasideals ist nämlich in keiner der uns erhaltenen jüdischen Schriften jener Zeit zu finden. Er ist vielmehr nur ein Dogma, das wohl hauptsächlich durch die Bemerkung des Juden bei Justin (dial. c. Tryph. Ind. 49) entstanden ist: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προεδοκούμεν γενήσεσθαι (vergl. auch Philos 930). Aber dieses Dogma muss gründlich zerstört werden.¹ Denn Tryphon gibt hier 1. nur die ganz vulgäre Anschauung zum besten und 2. gibt er sie im Gegensatze zu einem Christen des zweiten Jahrhunderts, für den das Gegenteil Dogma war: θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν. In Wahrheit ist der Tatbestand der, dass die jüdische Christologie im Zeitalter Jesu durchgängig über die Vorstellung des Christus als υἱὸς ἀνθρώπου weit hinaus war, ja dass auch schon im Alten Testament darin das Mass des «rein Menschlichen» überschritten ist. Es mag ja sein, dass der massive Volksglaube hier und da in dem Messias den rein menschlichen König auf Davids Thron erblickte. Aber nicht einmal aus den Evangelien ist diese Vorstellung sicher nachweisbar. Vielmehr sah man in Jesus nicht den Messias Mt. 16 13f. par und verlangte «Uebermenschliches» von ihm, falls er der Messias sein wollte Matth. 16 1f. par Joh. 2 18; auch seine Jünger sind erst durch den Glauben an seine Auferstehung zum vollen Glauben an seine Messianität gelangt. Auch haben, soweit wir davon wissen, weder Judas, noch Theudas, noch der Aegypter (act. 5 36. 37, 21 38) Anspruch

had preëxisted from the beginning in heaven in anticipation of the time when he could come to earth to accomplish his work (Journal of Biblical Litterature XII, 1902, Part. I, S. 90).

¹ Auch Baldensperger. macht S. 169, A. 1 zu der Gültigkeit der Behauptung Tryphons für die Zeit ein Fragezeichen.

auf den Messiastitel erhoben, noch auch Johannes der Täufer, der in seinen Reden vielmehr auf den Messias als den übermenschlichen Weltrichter hingewiesen zu haben scheint Mark. 17f. par. Barkochba aber trat erst später auf und hat sich wohl auch als die Inkarnation eines Gottes («Sternensohn» nach Num. 24 17) ausgegeben.¹

Die Tendenz, das Uebermenschliche im Wesen des Messias zu steigern, lassen schon die LXX erkennen, indem sie durch ihre Uebersetzung einiger «messianischer» Stellen deutlich die Vorstellung von der Präexistenz des Messias verraten. Micha 5 1 werden die Worte «aus der Vergangenheit, den Tagen der Vorzeit» mit ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος wiedergegeben. Damit ist die Herkunft des Messias von Anbeginn der Welt ausgesprochen. Geradezu umgebildet durch Eintragung des Vorzeitlichen ist ψ 109 β ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφύρου ἐγεννησά σε. Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden scheint hier gleichzeitig die überragende Stellung des präexistenten Messias über die Sterngeister (Engel) ausgesprochen zu sein. In ψ 72 5 geht allerdings schon der masor. Text über die bekannte Formel: Der König lebe in Ewigkeit! hinaus (vergl. Duhms Auslegung in Martis H. C.). Die LXX fügen aber zu der ewigen Existenz des Messias deutlich noch die Vorstellung der Präexistenz hinzu: συμπαραμμενὶ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν (beachte auch hier wieder die Beziehung des Messias zu den Sterngeistern). In Jes. 9 6 zeigt nicht nur die Uebersetzung

¹ ὡς δὲ ἐξ οὐρανόφωστῆρ αὐτοῖς κατελγλυθῶς. (Euseb. H. E. IV, 62, vgl. Bousset, S. 251). Ähnliches gilt wohl auch von dem samaritanischen Ta'eb (Bousset, S. 211 u. ö.), vgl. auch den Titel des Magiers Simon act. 8 10: ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλῶμένη μεγάλη. Derartige Erscheinungen hängen jedenfalls mit orientalisch-ägyptischem Zauberkult zusammen.

μεγάλης βουλῆς ἄγγελος die Auffassung des Messias als eines engelgleichen Wesens (Bousset, S. 251), sondern auch seine Benennung als πατὴρ τοῦ αἰῶνος μέλλοντος lässt erkennen, welche einzigartige Stellung man dem Messias als dem Schöpfer des kommenden Aon zugeschrieben hat. Dan. 7¹³ ist von LXX messianisch gedeutet; für «er gelangte bis zu dem Alten der Tage» übersetzen LXX «er stand da wie der Alte der Tage» (vergl. Ap. Joh. 1¹³ f. und dazu Baldensperger. S. 134 f.). Ob ihre Uebersetzung Πῶς = ἀνατολή nur Veranlassung einer supranaturalen Vorstellung vom Messias geworden ist (Bousset, S. 251, vergl. Luk. 1⁷⁸ ἀνατολή ἐξ ὕψους) oder nicht vielmehr auf einer solchen Voraussetzung beruht, dürfte noch fraglich sein. Die oben bemerkte Zusammenstellung des Messias mit Engeln und Sterngeistern spricht doch stark für die letztere Annahme. Jedenfalls zeigen die angeführten Beispiele,¹ dass die Christologie der LXX einen starken Zug ins Uebermenschliche und Transzendente deutlich erkennen lässt.

Befragen wir nun die messianischen Abschnitte der pseudepigraphischen Literatur, so finden wir darunter auch nicht einen, der das Urteil Justins bestätigte. Solche Stellen, wie or. sib. III, 286. 652 IV 108 (V 414 ff. ist kaum für unsere Zeit in Betracht zu ziehen), die nur im allgemeinen von einem gottgesandten König reden, dürfen natürlich nicht für oder wider angezogen werden. Alle ausführlicheren Christologieen aber lassen den Messias als ein übermenschliches Wesen erscheinen, auch, wie wir sehen werden, die Psalmen Salomos, die den Messias nicht nur und nicht einmal hauptsächlich durch die Betonung der Sündlosigkeit über das Niveau des genuin

¹ Die Beispiele machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Eine genauere Untersuchung der Christologie der LXX würde vielleicht noch manches Interessante entdecken.

Menschlichen erheben.¹ Aehnliches gilt von der messianischen Stelle in der Grundschrift des Buches Henoch (Hen. 90:37 f.): «Ich sah, dass ein weisser Farre mit grossen Hörnern geboren wurde. Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit. Ich sah, bis dass alle ihre Geschlechter verwandelt und alle weisse Farren wurden. Der erste unter ihnen wurde ein Büffel, und jener Büffel wurde ein grosses Tier und bekam auf seinem Kopfe grosse und schwarze Hörner. Der Herr der Schafe aber freute sich über ihn und über alle Farren.»

Hierzu bemerkt Hühn (S. 87): «Daraus, dass schliesslich alle Tiere der Erde weisse Farren werden, ergibt sich, dass er (der Messias) keine einzigartige Stelle einnimmt. Er ist am Ende nur *primus inter pares*.» Das ist am Ende aber der Christus bei Paulus auch, wenn ihn Paulus den Erstgeborenen unter vielen Brüdern nennt Röm. 8:29. Nimmt er etwa deshalb keine einzigartige Stelle ein? Trotzdem lehrt Paulus direkt eine Verwandlung der Christen in die Gleichgestaltung des Bildes Christi Röm. 8:29, 1. Kor. 15:49, 2. Kor. 3:18. Etwas ähnliches ist auch an unsrer Stelle ausgesagt; ja, dem Messias wird hier die Prärogative noch mehr gewahrt als bei Paulus, da auch seine Verwandlung mit der seiner Untertanen fortschreitet. Wie einzigartig aber seine Stellung unter diesen ist, ist doch deutlich genug damit gesagt, dass sie ihn fürchten und anflehen, d. h. ihm göttliche Verehrung erweisen. Und zwar tun das nicht nur die Tiere auf dem Felde, d. h. die Menschen, sondern auch die Vögel des Himmels,

¹ Holtzmann I, S. 74. Nach Wittichen, die Idee des Reiches Gottes 1872, S. 160 ist der Messias der Psalmen Salomos «Organ Gottes in umfassender Weise», und Charles, Baruch, S. 56 findet in ψ Sal. 185 die Präexistenzvorstellung ausgesprochen. vgl. Baldensperger, S. 144.

d. h. die Engel, vgl. Phil. 29 ff. In Kap. 105² nennt ihn denn auch Gott seinen Sohn.¹

Von besonderer Wichtigkeit und Bedeutung sind jedenfalls auch die grossen und schwarzen Hörner des Messias-Büffel (vgl. den Messiasnamen «der Gehörnte», resp. «Zweigehörnte» in Bereschith rabba, Kap. 99 und die interessanten Beziehungen dieses Bildes zu Alexander dem Grossen im Koran bei Bousset, S. 218 f.). Kurz, das Dogma von der reinen Menschheit des jüdischen Messias ist gegenüber unsrer Stelle nicht aufrecht zu halten und scheint mir im Grunde ebenso windig zu sein wie das seiner Sündhaftigkeit, das oben zurückgewiesen wurde. Die grossen Messiasbilder der Bilderreden, der Apokalypsen Esra und Baruch, sowie der Testamente werden nachher noch besonders besprochen. Sie alle zeigen stark den Zug ins apokalyptisch Uebermenschliche. Den höchsten Gipfel desselben hat der Verfasser der Bilderreden erreicht, der seinem Messias einen «wesentlich transzendenten, alle Bedingungen irdischer Beschränktheit überspringenden Charakter verliehen hat (Holtzmann I, S. 95)».

Gegenüber der bisher hervorgehobenen, an allen jüdischen Christologien mehr oder weniger bemerkbaren Tendenz, das Messiasbild ins Uebermenschliche zu steigern, muss nun allerdings auch ebenso sehr betont werden, dass die jüdische Messias Hoffnung im Grunde ebenso durchgängig eine irdisch-national beschränkte war und blieb. Und zwar kommt diese grundsätzlich nationale Beschränktheit der jüdischen Messiasidee durchgängig in dem doppelten zum Ausdruck, dass der Messias allein dem jüdischen Volke das Heil bringt, und dass er sein Reich im heiligen Lande aufrichtet. «Wenn seine Herrschaft

¹ Der Vers ist wohl nur wegen seines Inhaltes angefochten; nach dem Obigen ohne Grund.

über die Völker erwähnt wird, so hat diese nur den Zweck, seiner eigentlichen Herrschaft in Palästina Sicherheit und Glanz zu verleihen» (Bousset, S. 216). Die Heiden nehmen nur soweit teil, als sie sich dem jüdischen Volke unterwerfen. Selbst die hellenistische Sibylle III, 652 ff. erkennt doch die Heidenvölker nur als Vasallenstaaten an, mit denen der Messias «Frieden schliesst», wenn sie sich unterwerfen. Sonst werden sie getötet Vers 652. Während aber die Meinung über die Zulassung der Heiden, wenn auch stets nur als Vasallen und in maiorem gloriam ecclesiae, schwankte, so herrschte doch über die Aufrichtung des Messiasreiches in Palästina die vollste Einmütigkeit (vgl. auch Bousset, S. 221). Grade in der angeführten hellenistischen Sibylle heisst es (Vers 702): «Die Söhne des grossen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen» und Vers 249 ff.: «es wird dann sein in jenen Tagen der seligen himmelgeborenen Juden göttlich Geschlecht, welche die Stadt Gottes im Binnenlande bewohnen und bis nach Joppe hin eine grosse Mauer herumziehen.» So überall. Selbst der apokalyptische Messias der Bilderreden errichtet schliesslich im heiligen Lande Synagogen! Deshalb gehört auch die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten «zum eisernen Bestand» der jüdischen Messiashoffnung (Bousset, S. 224 f.).

Wir können also innerhalb des jüdischen Messiasbildes zwei Gedankenreihen unterscheiden, eine irdisch-nationale und eine apokalyptische. Nur darf man sie nicht als äusserliches Einteilungsprinzip verwenden. Jene bildete den stehenden Grundzug aller jüdischen Messiasbilder, diese die mehr oder weniger wirksame, das alte Bild umgestaltende Triebkraft: sie stand aber grade deshalb im Vordergrund des Interesses.

Später wird wieder ein Zurücktreten dieser apokalyptischen Ideen deutlich bemerkbar; schon in den Targumen, noch mehr in Midrasch und Talmud. Die letzteren kennen z. B. den Namen Menschensohn für den Messias nicht mehr.¹ In den Targumen tritt besonders stark wieder die Davidssohnschaft und das Königtum des Messias hervor.² Als himmlischer Weltrichter fungiert er nicht mehr. Nur «die Lehre von der Präexistenz des Namens des Messias und zwar ohne die Annahme wirklicher Präexistenz blieb als Residuum auch dem späteren Judentum geläufig Targ. Mich. 51, Sach 47, ψ 7217 (Bousset, S. 249).¹»

Veranlasst ist dieser plötzliche Rückgang wohl hauptsächlich durch die Polemik gegen das Christentum, wie z. B. Justins Tryphon zeigt.³ Auch im Schmone Esre tritt der Gegensatz gegen die Minim zeitig hervor und wird von Justin beklagt. Daher mag schon die Rabbinenschule am Ende des ersten Jahrhunderts die dann in Midrasch und Talmud stark hervortretende Tendenz gehabt haben, die dem eigentlichen Judentum so fremden gnostisierenden und hellenisierenden Ansätze auszuschneiden: «Im Laufe des zweiten Jahrhunderts scheint hier eine Ernüchterung eingetreten zu sein. Die Lehre von der Merkaba wurde mit ängstlichen Vorsichtsmassregeln umgeben. Die Kunst, ins Paradies einzugehen, wurde verufen (Bousset, S. 350).» Auch der kühne Flug, den

¹ Lietzmann der Menschensohn, S. 46. Bousset, S. 255, A. macht dagegen Jer. Taanith 65a geltend. Doch macht Baldensperger S. 167 mit Recht darauf aufmerksam, dass die den Menschensohn verherrlichenden Schriften, vornehmlich das Henochbuch, bei den Rabbinen frühzeitig in Verruf kamen Tert. de cultu femin. 13 Orig. Hom. 28 zu Num. 34. Wahrscheinlich liegt schon in der ausdrücklichen Beschränkung des Weltrichteramtes auf Gott allein IV Esra 66 Ap. Bar. 85₁₄ eine Polemik gegen den apok. Messianismus, vgl. Luk. 623.

² Vgl. die Stellen bei Hühn, S. 100.

³ Dial. 137 redet von jüdischen Schmähungen des $\omega\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omega\upsilon$.

die jüdische Messias Hoffnung im Zeitalter Jesu genommen hatte, erlahmte in den Fesseln einer starren Schriftgelehrsamkeit und eines nüchtern berechnenden Materialismus des späteren Judentums.¹ Aber grade auch die so stark auftretende Reaktion gegen die apokalyptischen Ideen ist ein neuer Beweis dafür, wie tief dieselben in der vorangehenden Zeit eingedrungen waren.

Wir wenden uns nun dazu, die treibenden und gestaltenden Kräfte, die in jener Blütezeit des jüdischen Messianismus wirksam waren, zu bestimmen. Doch ist es unsre Aufgabe nicht, die apokalyptischen Ideen des Spätjudentums selbst und ihre — wahrscheinlich ausserjüdische — Herkunft zu untersuchen.² Wir haben es vielmehr nur mit ihrer Einwirkung auf die Messiasidee zu tun.

Wir werden diese Einwirkung am besten verstehen, wenn wir uns die Aufgabe vergegenwärtigen, die der Messias zu erfüllen hatte: die Vernichtung der Feinde des Gottesvolkes und die Aufrichtung des Gottesreiches.

Die Aufgabe des Messias war zunächst die Besiegung und Vernichtung der äusseren Feinde Israels, d. h. damals des römischen Weltreiches. Aber das sollte er nicht

¹ Vgl. z. B. Sanh. 90: Wer in apokryphischen Büchern liest, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt. Baldensperger, S. 170, Weber, S. 357.

² Diese Aufgabe hat neuestens Bousset in seinem schönen Werke über die Religion des Judentums weitgehend gelöst. Durch die Unterscheidung einer national-messianischen und einer apokalyptischen Gedankenreihe S. 189 f. hat er auch auf dem Gebiet der Eschatologie die neuen universalistischen Ideen und kosmologischen Spekulationen vorzüglich darzustellen und als fremdartig aufzuweisen vermocht. Indem er aber die beiden Gedankenreihen als Einleitungsprinzip der verschiedenen Messiasbilder verwendet, kommt auch er zu dem m. E. schiefen Resultat, dass die populäre Vorstellung vom Messias «durchaus im irdischen und national-politischen hängen» blieb (S. 217), während das apokalyptische Messiasbild eine durchaus singuläre Erscheinung auf dem Gebiete des Judentums bedeute (S. 250 ff.).

etwa als Feldherr an der Spitze eines israelitischen Heeres tun — daran denkt kein einziger Apokalyptiker — sondern das sollte er mit Gottes Hilfe allein besorgen. Darin stimmen auch die Psalmen Salomos mit allen Apokalypsen überein; ja das ist schon die Anschauung der späteren Christologien des Alten Testaments. Dann durfte aber der Messias kein gewöhnlicher Mensch sein. Der Hinweis auf diese eine Tatsache genügt schon, um die Vorstellung eines «rein menschlichen» Messiasideals zu widerlegen. Ob die Vernichtung der Feinde in Form eines Kampfes oder eines Gerichtes stattfindet, ist weit weniger von Belang als die Tatsache, dass sie vom Messias selbst vollzogen wird. Auch das ist von nebensächlicher Bedeutung, dass für das römische Weltreich oft alle Völker der Welt (vgl. Bousset, S. 205) oder auch die apokalyptischen Scharen des Gog und Magog (S. 206 f.) eingesetzt werden. Die auf Jes. 112 zurückgeführte Anschauung, dass der Messias alle Feinde mit dem Hauche seiner Lippen tötet, erhebt ihn allein schon hoch über das gewöhnlich menschliche Niveau.

Neben die äusseren Feinde des Gottesvolkes traten aber in jener Zeit des sich ausbildenden Individualismus immer mehr die inneren Feinde Gottes, die Frevler und Sünder, die sich auch im eigenen Volke fanden, in den Vordergrund. Indem nun dem Messias auch ihre Bestrafung und Vernichtung als Aufgabe zufiel, musste sich das Bild des kriegerischen Königs mit dem des Richters verbinden resp. in dieses Bild verwandeln. Neben der göttlichen Macht musste dann dem Messias übermenschliche, göttliche Weisheit zugesprochen werden, kraft der er das Innere der Menschen zu durchschauen vermochte.

So kommt es, dass der Messias in fast allen Christologien als grundlegende Eigenschaften seines Wesens

göttliche Macht (δύναμις) und Weisheit (σοφία) besitzt. Da beide Eigenschaften zugleich Attribute des göttlichen Geistes sind, so erscheint der Messias als ein in besondrer Weise mit dem Geiste Gottes begabtes Wesen.¹ Auch dieser Zug führt bis ins Alte Testament zurück Jes. 96, 113.

Dasselbe gilt von der apokalyptischen Erscheinung des Reiches Gottes, dessen Aufrichtung die zweite Aufgabe des Messias bildete. Diese Aufrichtung dachte man sich schon längst nicht mehr als eine politische in dem Sinne einer geschichtlichen Entwicklung. «Keine Brücke leitete von der Gegenwart hinüber in die Zukunft. Das Reich Davids sollte plötzlich durch das Eingreifen eines deus ex machina in die Welt gesetzt werden. Die Ereignisse der Zeit führten den Tag Jahves nicht herbei, sondern waren nur Symptome, dass er nahe,» schreibt Wellhausen schon von der jüdischen Hoffnung nach dem Exil (Israel. u. jüd. Geschichte, S. 165). Diese Spannung zwischen geschichtlicher Entwicklung und Zukunftshoffnung wurde aber mit der Zeit immer grösser. «Noch dem Verfasser von Jes. 13 und Deuteronesaja war es möglich, dass Jahve sich der Meder und Perser bediente, um sein Volk zu retten. Im Buche Daniel kann keine Weltmacht das Organ zur Ausführung seines Planes bilden. Das Reich Gottes, im Buche Daniel himmlischen Ursprungs, kommt, wenn die Zeit erfüllt ist, durch ein Wunder auf die Erde zur wartenden Gemeinde.»²

Dann musste aber auch der Messias «plötzlich» auftreten. An seine Geburt und menschliche Entwicklung

¹ Vgl. die parallele Anschauung bezügl. Jesu. Sobald man ihn als Messias anerkannte, musste man auch den Zeitpunkt seiner Geistbegabung festsetzen, sei es bei der Taufe, sei es schon bei der Geburt.

² Stave, der Einfluss des Parsismus auf das Judentum, 1898, S. 113.

durfte man nicht denken. In der Tat sind auch Reflexionen darüber erst später aufgetaucht.¹ Im Zeitalter Jesu ist nie davon die Rede. Der Name «Davidssohn» war einfach Titel. Reflektierte man über seine Herkunft, so kam man zu dem Resultat: ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται οὐδεὶς γινώσκει ποθεν ἐστίν Joh. 7 27. Tryphon meint, er sei vielleicht schon irgendwo geboren, aber verborgen. Erwartete man nun sonst alle Heilsgüter vom Himmel, so musste auch von jüdischen Prämissen aus² der Gedanke nahe liegen, dass auch der Messias im Himmel aufbewahrt werde.³ Eine Wesensveränderung lag darin für den Begriff des Messias an sich noch nicht; der Präexistenzgedanke war für den Juden zunächst nur der Ausdruck der Heilsgewissheit. Auch den Messias erwartete man auf Erden so, wie man ihn sich im Himmel dachte. «Denn

¹ Vgl. Targ. Micha 51. Schürer II, S. 527.

² Vgl. bes. die dankenswerte Beigabe I, «Zur Präexistenzvorstellung» in Harnacks Dogmengeschichte, Band I, 2. und 3. Aufl. Hier zeigt Harnack, dass derartige Präexistenzvorstellungen schon einer früheren Periode der jüdischen Religion angehören (Ex. 459. 278 Num. 84). Später dachte man sich besonders die wertvollen Personen und Dinge der Vergangenheit und Zukunft bei Gott prä-existent: den Mose ass. Mos. 114; das Gesetz und Zion ebenda (vgl. Kautzsch II, S. 319 h); das Paradies Ap. Bar. 41–6; den Sabbath Jub. 2; die heilige Gemeinde (Hen. 394. 6. 412 slav. Hen. 612, Weber 163) wie später die christliche Kirche (Herm. Vis II, 41; 2. Clem. 141f.) Der Begriff des Wertvollen bildete dann die Brücke, auf der auch die griechischen Präexistenzvorstellungen in das jüdische Bewusstsein einzogen. — In den Bereich dieser Anschauungen gehört auch die Lehre, dass manche Dinge, die früher schon einmal in die Erscheinung getreten waren, bis ans Ende der Zeiten in die Verborgenheit zu Gott zurückgekehrt seien. Das gilt z. B. von der Weisheit Hen. 421f. bei den Rabbinen von der Schechina Gottes (vgl. Röm. 324), dem heiligen Geiste u. a. vgl. Weber, S. 196 ff.

³ Baldensperger, S. 144 leitet den Präexistenzgedanken bez. des Messias aus Dan. 713 ab, weil dort der Menschensohn auf Wolken kommt (vgl. die Verbindung der Präexistenzvorstellung mit dem Begriff Menschensohn bei Joh. 313. 662. 152 und den Namen «Anani» Wolkenmann für den Messias Targ. 1. Chron. 324). Die LXX lassen aber in ihrer Uebersetzung messianischer Stellen auch sonst die Präexistenzvorstellung erkennen. Die letztere scheint daher nicht Folge, sondern bereits Voraussetzung ihrer messianischen Deutung von Dan. 713 gewesen zu sein.

nicht das Irdische sollte himmlisch werden, sondern das Himmlische irdisch» (Wellhausen, a. a. O., S. 167).

Eine wirkliche Wesensveränderung der jüdischen Messiasidee ist nun aber im Spätjudentum dadurch veranlasst, dass als die eigentlichen Feinde des Messias nicht mehr irdische, sondern himmlische Mächte, Engel und Dämonen, auftreten. Darin besteht der bedeutendste und folgenreichste Einfluss der sogenannten Apokalyptik auf die Messiashoffnung.¹ Er macht sich, wie wir gesehen haben, bereits in der Christologie der LXX geltend und tritt dann ganz besonders in dem Christusbilde der Bilderreden und der Testamente der XII Patriarchen zu Tage. Ja, es scheint zu Jesu Zeit gradezu ein Grundzug der populären Anschauung vom Messias geworden zu sein, dass dieser die Herrschaft Satans und der Dämonen brechen werde; vgl. bes. Luk. 11:20 und überhaupt das Verhältnis Jesu und seiner Jünger zu den Dämonen und dem Satan.²

¹ Baldensperger, S. 119 ff. begründet «die Vergöttlichung des Messias» vor allem mit seiner Superiorität über die Engelmächte und die — damals auch göttlich verehrten — Weltherrscher. Eine Erhebung des Messias ist, «besonders durch den weitverbreiteten schon in der griechischen Uebersetzung des Liedes Moses (Deut. 32:8) klar ausgesprochenen Glauben an die Völkerengel bedingt (S. 121).» «Was z. B. in neutest. Büchern von Christus als dem Hohenpriester, dem himmlischen Anwalt gelehrt wird, das war zuvor schon ein Charakteristikum des Michael (S. 123). Ferner hat der antike Herrscherkult (die offizielle Verehrung der verstorbenen und selbst lebender Herrscher — die Bezeichnung der Ptolemäer und Seleuziden als auf Münzen und Inschriften, des Antiochus IV als *θεός επιφανής* usw. —) zur Vergöttlichung des Messias beigetragen, vgl. Justin, Apol. 21, Joh. 10:34. Daher ist «der vollere apokalypt. Titel, welcher den Messias in seiner Superiorität über die Weltkönige und die Engelmächte (Völkerengel) zugleich kennzeichnet «König der Könige, Herr der Herren» Ap. Joh. 17:14. 19:16. 15. So richtig das alles ist, so ist doch damit nicht das innerste Motiv der Erhebung des Messias über alle Könige und Herren gegeben; dieses lag vielmehr in seiner Aufgabe, die gottfeindlichen Welt- und Engelmächte zu besiegen und zu vernichten.

² Während der Drucklegung meines Buches erschien die instruktive Untersuchung von Heitmüller, «Im Namen Jesu» 1903, der zu meiner grossen Freude auch eine viel energischere Würdi-

Um diese Umbildung der Messias Hoffnung zu verstehen, müssen wir uns die ungeheure Bedeutung vergegenwärtigen, die der Engel- und Dämonenglaube damals im Judentum erlangt hatte.¹ Ein Blick in die jüdischen Schriften genügt, um sich davon zu überzeugen, dass diese Lehre «einen Hauptartikel im religiösen Bewusstsein» des Spätjudentums gebildet haben muss» (Holtzmann I, S. 51). «Der Glaube an die Engel und die Engelverehrung hatten um die Wende der Zeit eine solche Bedeutung im Judentum gewonnen, dass von Christen und Heiden gegen die Juden der zunächst unbegreifliche Vorwurf der Engelanbetung erhoben werden konnte und selbst von jüdischer Seite vor dieser Verirrung gewarnt werden musste . . . Die Engel vermitteln die Wirksamkeit Gottes in der Welt und den Verkehr der Menschen mit Gott . . . Jeder Engel hat seine besondere Aufgabe und sein besonderes Herrschaftsgebiet . . . für die massive Anschauung waren die Engel schliesslich die Weltherrscher selber.»² Denn die Engel beobachten nicht nur das Tun der Menschen (Holtzmann, S. 53), sondern lenken es auch selbständig auf den einzelnen Gebieten menschlicher Kunst und Wissenschaft Hen. 6 ff. Besonders hervorgehoben wird, dass sie die Menschen die Wissenschaft der Chaldäer, die Astrologie und die Selenologie lehren Hen. 8.³ Doch

gung des Engel- und Dämonenglaubens im Zeitalter Jesu verlangt: «Im Zentrum des altchristlichen Gemeinglaubens, des Vulgärchristentums, stand — das muss noch viel mehr, als meist geschieht, betont werden — der Glaube an den Sieg über Satan und seine Geister, deren unheimliche Macht man in allem körperlichen und geistigen Elend und in der Herrschaft des Heidentums sah, und von deren Macht erlöst zu werden man sich sehnte (S. 243).»

¹ Vgl. bes. Lueken, Michael 1898.

² Heitmüller, S. 177 f.

³ So wurde z. B. auch Abrahams religiöse Bedeutung und diejenige der übrigen Patriarchen z. T. durch ihre Beschäftigung und Einsicht in die Stern- und Himmelskunde begründet, Jub. 1925. Baldensperger, S. 71.

stehen sie den Menschen — und schliesslich auch Gott — oft feindlich gegenüber, wobei der Uebergang ihrer selbständigen Tätigkeit in eine gott- und menschenwidrige fliessend ist. Die gottfeindlichen Geistesmächte heissen Dämonen. Sie sind die Erreger aller Krankheit Hen. 10 12 f., die Verführer der Heiden zum Götzendienst 11 4 f. und der Menschen zur Sünde Test. XII. Patr. Rub. 3 u. ö. Endlich erscheint die ganze böse Geisterwelt zusammengefasst unter einem Oberhaupte, dem Teufel.¹

Die Juden teilten nun diesen Glauben fast mit der gesamten damaligen Heidenwelt.² In diesen Zusammenhang mit der Weltanschauung des synkretistischen Heidentums muss er daher auch gestellt werden, wenn wir seine Bedeutung recht würdigen und verstehen wollen. Der Glaube an das Schicksal (εἰμαρμένη), den Josephus den

¹ Näheres hierüber bei Bousset, S. 313—336 und Holtzmann I, S. 53—57.

² In neuerer Zeit ist der astrologische Glaube im damaligen synkretistischen Heidentum auch von philologischer Seite gründlich untersucht und seine ausserordentliche Verbreitung und Bedeutung von allen Seiten festgestellt worden, vgl. bes. Kroll, Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik 1900, VII, 559 ff. Maass, Tagesgötter in Rom und in den Provinzen 1901. Boll, Sphaera 1903; auch Dichtl, Elementum 1899. Man hat fast den Eindruck, als ob die Astrologie die eigentliche lebenskräftige Volksreligion in der Zeit des späteren Hellenismus gewesen sei. Die sieben Planeten heissen geradezu οἱ ἑπτὰ θεοί; vgl. ihre Darstellung auf Reliefs als θεοὶ ἐπὶ ψοῖ. (Maass, S. 233), ihre häufige Bezeichnung durch die sieben Vokale (mysterium septem ᾠωνόν Pristis Sophia 378, vgl. Maass, S. 165. Heitmüller, S. 209. Die Bezeichnung Christi als das Α und das Ω in der Apok. Joh. hängt wohl hiermit zusammen). Für die Popularität der Astralgötter spricht auch die Verwendung ihrer Zeichen auf Fahnen (Stier, Löwe u. s. w.), als Helmzier (Steinbock), auf Legionsmünzen, Ringen und Amuletten. Das lateinische Schulbuch des Dositheus (207 p. Chr.) bespricht die sieben Wochengötter unmittelbar hinter den zwölf Nationalgöttern, darauf die Tierkreiszeichen; ähnlich das Merkbüchlein des Ampuleius und das Hyinische Fabelbuch (1. Jhd. p. Chr.), vgl. Maass, S. 251 ff. «Hinter die Planeten stellen die Juden bequem ihren Jehova, Die Stoiker bequem die von ihnen verehrte alles durchdringende Gotteskraft den λογος oder das ἡγεμονικόν, und so die andern bequem ihren Gott (Maass, S. 276).»

Pharisäern nachsagt,¹ ist daher wohl nicht nur «ein schiefer Ausdruck für ihre unbedingt religiöse Auffassung des Lebens» (Holtzmann I, S. 33); auch Hippol 94 und Epiphan I, 162 fällen dieses Urteil.² Und wenn Hittel die unbedingte Unterwerfung unter die Fremdherrschaft forderte, so tat er das gewiss wie Paulus unter dem Druck einer ἀνάγκη Röm. 135, nämlich ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσασθαι. Diese überirdischen Mächte, unter denen nach jüdischer Auffassung das Heidentum steht, sind eben für die Dauer dieses Aon von Gott verordnet (Vers 1 f.). Die Lehre der Gnostiker ἄρχοντες εἰμαρμένης isti ἀναγκὰ ζουσιν homines usque dum commiserint peccata (Pistis Sophia 336) berührt sich inhaltlich völlig mit der Lehre der Test. XII Patr., nach der dem Satan sieben Geister unterstellt sind, die die Menschen zu den Hauptsünden verführen Rub. 3. Der Zusammenhang wird umso deutlicher, als es nach der Lehre der Ophiten eben auch sieben Archonten des σφαῖρα und der εἰμαρμένη sind, deren unheilvoller Herrschaft die Menschen unterstehen (Anz, Zur Frage nach dem Ursprunge des Gnostizismus. 1897. Texte und Unters. XV, S. 31, 13). Von hier ist auch die merkwürdige Tatsache zu verstehen, dass bei der Lehre von der Präexistenz des Messias gern seine Vorzeitlichkeit — und damit Ueberlegenheit — über die Gestirne hervorgehoben wird. Hinzuweisen ist hierfür auf die oben angeführten Uebersetzungen der LXX πρὸ ἑωςφόρου (ψ

¹ Joseph. Bell II, 814. Ant. XIII, 59; XVIII, 13.

² Epiphan in haer. Pharis. I, 162: οἵτινες τοῖς Ἑλλησι μάτην, λέγω δὲ οἱ Φαρισαῖοι ἀκολούθησαντες μετωνόμασαν εἰς τὴν Ἑβραῖδα τὰ αὐτὰ (der Ζώδια) ὀνόματα οὕτως (es folgen die Namen der zwölf Tierkreiszeichen, vgl. Diehl, S. 49). Auch Justin hat die Anschauung, dass erst der getaufte Christ aufhört ein Kind der εἰμαρμένη zu sein. Apol. I, 61. «Denn die πρώτη γένεσις stellt als solche den Menschen unter den Bann der εἰμαρμένη; die letztere aber ist identisch mit der Herrschaft der Dämonen und Geister. (Heitmüller. S. 300).»

1093) und $\pi\rho\acute{o}$ τῆς σελήνης (ψ 725) und von Spross = ἀνατολή. Aber auch in den Bilderreden heisst es Hen. 483: «Bevor die Sonne und die (Tierkreis-) Zeichen geschaffen, und bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt.» Dass damit die Ueberlegenheit des Messias über die Zodiakal- und Astralgeister hervorgehoben werden soll, wird ganz deutlich aus Kap. 419, wonach er schon in seiner Präexistenz das Richteramt über dieselben ausübt. Nach alledem dürfte der Zusammenhang der jüdischen Engel- und Dämonenlehre mit dem astrologischen Determinismus und Fatalismus feststehen. Damit hat aber auch die jüdische Hoffnung auf die Ueberwindung des Satan und der Dämonen durch den Messias einen sehr bedeutsamen Hintergrund erhalten und darf nicht mehr so als Anhang behandelt werden, wie es bisher meist noch geschieht. Die Ueberwindung der politischen Feinde trat gegenüber dieser neuen Weltanschauung teilweise (z. B. in den Bilderreden) stark in den Hintergrund und ist in Test. XII Patr. Levi 18 gänzlich aus dem Gesichtskreis verschwunden. Dass mit dieser Umformung der Aufgabe des Messias auch eine Umgestaltung des Messiasbildes Hand in Hand gehen musste, leuchtet ein. Namentlich musste der Gedanke der himmlischen Präexistenz des Messias aus einem blossen Werturteile zu einer Wesensbestimmung desselben führen, die ihn zu seiner Aufgabe als Richter über diese himmlischen Geisterscharen befähigte.¹

¹ Dass auch das Auftreten Jesu und die Auffassung des Urchristentums von diesem veränderten Hintergrund der Weltanschauung aus zu verstehen ist, hat Heitmüller, S. 357 gut ausgeführt: «Die damalige Vulgärauffassung des Christentums steht unter dem Zeichen des Glaubens an die Herrschaft Satans und der Dämonen. Wer in die Gemeinde der Jesus-Gläubigen eintrat, wollte von der erdrückenden Last der Herrschaft dieser Mächte frei werden.

Wir haben im Vorstehenden die treibenden Ideen zu zeigen versucht, die das Messiasbild im Zeitalter Jesu gestalteten. Dieses selbst zu zeichnen ist unmöglich wegen der allzugrossen Verschiedenheit aller Einzelbilder. Das soll zunächst durch die Vorführung derselben dargetan werden. Zugleich soll aber auch nachgewiesen werden, wie der doppelte Grundzug aller, die nationale Beschränktheit und die apokalyptische Ausgestaltung, in jedem einzelnen wiederkehrt und wie sich die letztere je nach der Aufgabe, die dem Messias zugedacht ist, verschieden gestaltet. Endlich soll auch schon überall auf die möglichen Verbindungslinien mit dem paulinischen Christus-bilde hingewiesen werden.

Zuerst wird das einzig sicher datierbare Christus-bild der Psalmen Salomos besprochen werden; dann das etwa gleichzeitige und doch so entgegengesetzte der Bilderreden. Daran soll sich eine Besprechung der beiden einander nahestehenden Christologien des IV Esra und des Ap. Baruch schliessen, deren Abfassungszeit wohl in die

Die ganze Welt liegt im Argen. Das Regiment dieser Welt führt nicht Gott. Herr dieses Aeons ist Satan; er ist der ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12₃₁. 14₃₀. 16₁₁; Eph. 2₂; Mt. 4₈. 9. Lük. 4₄ ff. Seine Helfer sind die Dämonen. Sie beherrschen das ganze Leben nicht nur des heidnischen Staates, sondern auch des einzelnen. Ihnen untersteht Geburt und Tod. Von ihnen stammt die εἰσαρπύνη und die ἀνάγκη (cf. n. a. Tatian 8. 9. 11; Execr. Theod. 69 ff; 74 ff) . . . Ihre Wirkung ist das Heer der Uebel und Krankheiten, ihre Wirkung auch die Sünde Nach Justin ist Christus Mensch geworden, um die Dämonen zu vernichten. Apol. II, 6. . . . Dieselbe Auffassung findet sich ebenso am Anfang der nachapostolischen Zeit, wie das n. T. zeigt. Unsre synoptischen Evangelien spiegeln sie wieder. Ja die älteste, in die apostolische Zeit hinaufreichende Konzeption der Geschichte Jesu stellt dieselbe durchaus unter das Zeichen des Kampfes mit dem Teufel und seiner Schar. . . . Diese Vorstellung von der Aufgabe Jesu entspricht nur der Vorstellung, die auch manche jüdische Kreise von der Zeit der Gottesherrschaft hatten, vgl. Test XII, Patr. III, 18 VI, 9 II, 6 Ass. Mos. 10₁ ff. — Dass auch die paulinische Christologie von dem Hintergrunde dieser Weltanschauung zu verstehen ist, wird im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

Jahrzehnte nach 70 p. Chr. fällt. Den Schluss bildet das geistigste und dem paulinischen verwandteste Christusbild der Test. XII Patr. Bousset, S. 14, setzt ihre Entstehung in die Makkabäerzeit; Schnapp (bei Kautzsch II, S. 460) in das erste nachchristliche Jahrhundert. Die Besprechung muss sich natürlich auf die Hauptzüge beschränken. In Einzelfragen sind die in den vorzüglichen Bearbeitungen bei Kautzsch gewonnenen Resultate zugrunde gelegt.

a) ψ Sal. 17 und 18.

ψ 17a Du, Herr, hast David erkoren zum König über Israel und hast ihm geschworen über seinen Samen für alle Zeit, dass sein Königtum nicht aufhören soll vor Dir Vers 21. Sieh darein, o Herr, und lass ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die Du erkoren, Gott, dass er über Deinen Knecht Israel regiere, 22 und gürtete ihn mit Kraft, dass er ungerechte Herrscher zerschmettere, Jerusalem reinige von den Heiden, die (es) kläglich zertreten. 23 Weise (und) gerecht treibe er die Sünder weg vom Erbe, zerschlage des Sünders Uebermut wie Töpfergefässe! 24 Mit eisernem Stabe zerschmettere er all ihr Wesen, vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes. 25 dass bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen, und er die Sünder zurechtweise ob ihres Herzens Gedanken. 26 Dann wird er ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert, und wird richten die Stämme des vom Herrn, seinem Gotte, geheiligten Volks. 27 Er lässt nicht zu, dass ferner Unrecht in ihrer Mitte weile, und niemand darf bei ihnen wohnen, der um Böses weiss; denn er kennt sie, dass sie alle Söhne ihres Gottes sind. 28 Er verteilt sie nach ihren Stämmen über das Land, und weder Beisasse noch Fremder darf künftig bei ihnen wohnen. 29 Er richtet die Völker und Stämme nach seiner gerechten Weisheit. 30 Und er hält die Heidenvölker unter seinem Joche, dass sie ihm dienen, und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt und wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es zu Anfang war, 31 so dass Völker vom Ende der Erde kommen, seine Herrlichkeit zu sehen, bringend als Geschenk ihre erschöpften Söhne, und um zu schauen des Herrn Herrlichkeit, mit der sie Gott verherrlicht hat. 32 Er aber (herrscht als) gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie. Und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil sie alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte des Herrn ist. 33 Denn er verlässt sich nicht auf Ross und Reiter und Bogen; auch sammelt er sich

nicht Gold und Silber zum Kriege, und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht. 34 Der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung dessen, der durch die Hoffnung auf Gott stark ist, und alle Heiden wird er bebend vor ihn stellen. 35 Denn er zerschlägt die Erde mit dem Worte seines Mundes für immer, segnet das Volk des Herrn mit Weisheit in Freuden. 36 Und er ist rein von Sünde, dass er herrschen kann über ein grosses Volk, in Zucht halten die Obersten und wegschaffen die Sünder mit mächtigem Wort. 37 Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott; denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist und weise an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit. 38 So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft, und er wird nicht straucheln. 39 Seine Hoffnung (steht) auf den Herrn; wer vermag da (etwas) gegen ihn? 40 Mächtig von Tat und stark in der Furcht Gottes hütet er des Herrn Herde treu und recht und lässt nicht zu, dass (eins) von ihnen auf ihrer Weide strauchle. 41 Gerade leitet er sie alle, und unter ihnen ist kein Uebermut, dass Gewalttat unter ihnen verübt würde.

42 Das ist der Stolz des Königs Israels, den Gott erkoren (ἐκλεγμεν), ihn über das Haus Israel zu setzen, dass er es zurechtweise. 43 Seine Worte sind lauterer als das feinste Gold. In Volksversammlungen wird er des geheiligten Volkes Stämme richten; seine Worte sind gleich Worten der Heiligen (d. i. Engel) inmitten geheiligter Völker. 44 Selig, wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil Israels, wie es Gott bewirkt! 45 Gott lasse bald seine Gnade über Israel kommen; er rette uns vor der Befleckung durch unheilige Feinde! 46 Der Herr selbst ist unser König immer und ewig.

♠ 185 Gott reinige Israel auf den Tag der heilsamen Gnade, auf den Tag der Auswahl, wenn sein Gesalbter zur Herrschaft kommt. 6 Selig, wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil des Herrn, das er dem kommenden Geschlechte schafft, 7 unter der Zuchtrute des Gesalbten des Herrn in der Furcht seines Gottes, in geistgewirkter Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke, 8 dass er leite einen jeglichen in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht, sie allesamt darstelle vor dem Antlitze des Herrn: 9 ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade.

Es ist doch keine Frage, dass uns aus den angeführten Abschnitten die Stimmung einer hochgespannten messianischen Erwartung entgegenpricht; weit mehr, als aus irgend einer alttestamentlichen Stelle. Die Person des Messias bildet hier durchaus den Mittelpunkt aller eschatologischen Hoffnung. Er leitet die Heilszeit ein

durch die Vernichtung der Feinde und das Gericht über die Sünder; er stellt die Herrlichkeit Jerusalems wieder her und richtet das Reich Gottes auf; von seiner starken und weisen Leitung hängt alles Glück und aller Segen der Endzeit ab. Seine Herrlichkeit zu sehen kommen die Völker vom Ende der Erde und bringen ihm die Israeliten der Zerstreuung zum Geschenke dar (17 31).

Fragen wir nun, aus welchen Stimmungen und Motiven diese Schilderung erwachsen ist, und welche Anschauung von der Person des Messias sie voraussetzt.

Wir sind in der sehr glücklichen Lage, die Zeitverhältnisse von ψ 17 genau bestimmen zu können. Vergleicht man nämlich die Schilderung in Vers 5—20 mit der in ψ 2 und ψ 8, so kann kein Zweifel bestehen, dass in Vers 7 unter dem Ausländer Pompejus gemeint ist. Auch erinnern Vers 11—14 an das, was Jos. Ant. XIV, 44 f. von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 n. Chr.) erzählt. Diese Eroberung beurteilt der Dichter als ein Gottesgericht über die Sünden der Hasmonäer (Vers 8), deren Gwalttherrschaft er wieder als eine Strafe für die Sünden des Volkes ansieht (Vers 5).

Die Stimmung, die den Verfasser beseelt, ist demnach Schmerz und Trauer über die Sünden und das Unglück seines Volkes. Sie gibt seiner Schilderung den sittlichen Ernst. Besonders empören ihn die gewalttätigen Herrscher, die den Thron Davids zu Unrecht an sich gerissen haben (Vers 5 f.). Deshalb haftet sein Blick sehnsüchtig an der David gegebenen Verheissung (Vers 4), und seine Gedanken konzentrieren sich auf den Sohn Davids, den verheissenen Messias (ψ 17 21. 42 f. 18 5 f.).

Das, was er von diesem erwartet, steht darum auch im Gegensatze zu dem, was der Dichter erlebt: Vor allem wünscht er neben der Vernichtung der Feinde (ψ 17 22—25) die Reinigung und Heiligung seines Volkes von Heiden

und Sündern. Dabei legt er — als Pharisäer — besonderen Nachdruck auf die äussere Reinigung von allem Fremden (ψ 17 28). Bemerkenswert ist es, dass er sich nicht lange bei der Beschreibung der Vernichtung der Feinde und des Gerichts über die Sünder aufhält: von Mord und Blutvergiessen hat er zu viel erlebt. Seine Betrachtung ergeht sich lieber in der Schilderung des seligen Zustandes in dem messianischen Friedensreiche. Hier lassen wieder die negativen Schilderungen den Gegensatz zur Gegenwart besonders deutlich erkennen: unter dem, was dereinst nicht sein soll, hat der Psalmist gegenwärtig zu leiden (ψ 17 27. 28. 32. 33. 40. 41. 185).

Auch der Umstand, dass von den äusseren Gütern des Lebens, von der umgewandelten Natur usw. nicht ausdrücklich die Rede ist, hat wohl in dieser Stimmung des Verfassers seinen Grund. Denn man hat sonst nicht den Eindruck, dass äusserlich nichts verändert werden soll. Die Herrlichkeit, die die Völker vom Ende der Erde sehen werden (ψ 17 31), der Segen in Freude, der dem Volke zuteil werden soll (Vers 35), und die Seligpreisenderer, die das Heil des Herrn schauen werden (ψ 17 44. 186), setzen doch wohl auch einen Zustand äusseren Glückes voraus. Die Heimkehr der Zerstreuten hat sich gewiss auch unser Dichter mit den Farben von ψ 111 ff. ausgemalt. Es kommt eben nicht überall alles zur Sprache, und wenn einmal ein Stück aus dem Programme der Endzeit fehlt, so darf man daraus allein nicht schliessen, der Verfasser habe es nicht gekannt oder verworfen.

Welches sind nun die Quellen, aus denen der Psalmist sein Bild gewonnen hat? Er hat nicht als ein Prophet geweissagt, sondern er hat gedichtet und den Stoff dazu lediglich aus dem Alten Testament genommen. Auf die alttestamentlichen Verheissungen gründet er seine Hoffnung (ψ 17 4), aus ihnen schöpft er für seine Schilde-

rungen. Besonders hat er sich die Beschreibung des Messias in Jes. 11 2—5 zum Vorbild genommen: vgl. ψ 17 22 ($\epsilon\zeta\omega\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) mit Jes. 11 5. ψ 17 23—25. 36 mit Jes. 11 4, 17 27 mit Jes. 11 3, ψ 17 37 mit Jes. 11 2.

Aber auch viele andere alttestamentliche Stellen klingen an, z. B. ψ 17 28 an Joel 3 17, ψ 17 31 an Jes. 49 22 60 4. 9. 66 20; ψ 17 32 an Jes. 33 5 60 21; der βασιλεὺς δικαίος Vers 32 stammt vielleicht aus Sach. 9 9; das Bild vom Hirten ψ 17 40 erinnert an Jerem. 23 4 usw. Andere Quellen für sein Zukunftsbild braucht man nicht anzunehmen. Das Alte Testament hat er so benutzt, dass er die einzelnen Züge frei zu einem seiner Stimmung und Lage entsprechenden, einheitlichen Bilde gestaltet hat. Kleine Modifikationen hat er sich erlaubt; so hat er z. B. in ψ 17 28 zu Joel 3 17 neben dem Fremdling ($\alpha\lambda\lambda\omicron\sigma\gamma\epsilon\nu\lambda\epsilon\varsigma$) als strenger Pharisäer noch den Boissassen ($\pi\acute{\alpha}\rho\sigma\iota\tau\omicron\varsigma$) aus seinem Zukunftsstaate ausgeschlossen.

Die Aufgabe des Christus unserer Psalmen ist eine doppelte: Die Vernichtung der Feinde und Sünder und die Herrschaft in dem messianischen Reiche.

Die erstere ist aber durchaus nicht etwa als ein Kampf gedacht, den der Messias an der Spitze eines israelitischen Heeres führen werde. Vielmehr wird ihm das Geschäft der Vernichtung ganz allein übertragen. Er selbst zerschmettert die ungerechten Herrscher, zerschlägt des Sünders Uebermut mit eisernem Stabe und vernichtet die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes (ψ 17 22—24). Dass das nicht etwa bloss eine bildliche Redeweise ist, zeigt aufs deutlichste Vers 33: dort wird ausdrücklich gesagt, dass sich der Messias für den Tag der Schlacht nicht auf Ross und Reiter und Bogen verlässt, wie die gegenwärtigen Gwalt haber, dass er nicht Kriegssteuern braucht wie diese und nicht seine Hoffnung auf die Menge setzt. Er setzt sie vielmehr allein auf Gott und — so wird zu-

sammenfassend gesagt — zerschlägt die Erde mit dem Worte seines Mundes für immer. Auf einmal und gründlich geschieht die Vernichtung der Feinde auf durchaus übernatürliche und übermenschliche Weise durch den Christus. Nach Vers 34 findet vorher noch ein Gericht statt, in welchem der Messias alle Heiden behebend vor Gott stellt. Dieses Gericht und auch das Zerschlagen der Erde, wenn es mehr als Redensart für die Vernichtung der Erdbewohner sein soll, sind übrigens auch Züge, die nicht ganz in den einheitlichen Rahmen passen, oder die zeigen, dass dem Verfasser noch andre Anschauungen zu Gebote standen, die er gegebenenfalls noch ganz anders verwerthen konnte.

Nicht weniger wunderbar ist auch das, was der Messias zur Aufrichtung und Befestigung seiner Herrschaft vollbringt.

Zunächst sammelt er nach Vers 26 die zerstreuten Israeliten. Das «wie» wird allerdings nicht näher beschrieben. Aber wenn man, wie der Verfasser und seine Leser, die wunderbaren Vorstellungen kennt, mit denen die Phantasie diesen Teil des eschatologischen Dramas ausgeschmückt hat (vgl. ψ 11), so weiss man genug. In unserm Psalm bringen auch noch die Völker vom Ende der Erden die vom Leiden des Exils und dem Leben in der Fremde erschöpften Israeliten dem Messias zum Geschenke dar.

Der Messias ist absoluter Weltherrscher. Sein Reich ist das auf das Römerreich folgende Weltreich. Die nicht vernichteten Heiden hält er im Sklavenjoch. In Jerusalem, dem Mittelpunkt und der Hauptstadt der Welt, regiert er, und zwar so glanzvoll, dass die Heiden vom Ende der Erde voll Bewunderung kommen, um diesen Glanz zu sehen (ψ 1733–35).

In wunderbarer Macht und Weisheit übt nun der

Messias sein Friedensregiment in seinem Volke aus. Zunächst verteilt er die Einwohner nach ihren Stämmen über das Land, das äusserst zahlreich bevölkert gedacht ist (ψ 17 28. 36): Aber der Messias kennt sie alle einzeln (ψ 17 27. 40), sodass kein Frevler oder Fremder unter ihnen wohnen darf; er leitet jeden als ein treuer Hirt, sodass er sie alle als Söhne ihres Gottes untadlig vor dem Angesichte des Herrn darstellen kann: ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade (ψ 17 40. 27. 188 f.).

Ist nun der Messias, der dies alles vollbringt, ein «rein menschlicher» König? Darf man ihn einen *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων* im Sinne Tryphons nennen?

Allerdings wird die Subordination des Messias unter Gott als den allein wahren Herrn und König deutlich zum Ausdruck gebracht. Der Psalmist blickt immer wieder über den Messias auf Gott selbst. Gott gürtet ihn mit Kraft (ψ 17 22); von Gott wird er unterwiesen (Vers 32); der Herr selbst ist sein König (Vers 34); des Herrn Segen ist mit ihm (Vers 37); seine Hoffnung steht auf den Herrn (Vers 39); die Furcht Gottes erfüllt ihn (Vers 40. 187. 8). Aber damit ist er noch lange nicht ein blosser Mensch. Die Subordination des Christus unter Gott kommt auch bei Paulus, wie überall in der jüdischen und urchristlichen Theologie, klar zum Ausdruck. Es ist daher auch kein Widerspruch zu der Hoffnung auf den Christus als den König des messianischen Reiches, wenn der Psalmist den 17. Psalm mit den Worten beginnt und schliesst: Herr, Du selbst bist unser König immer und ewig (Vers 1. 46).

Man darf die Frage nach dem Wesen des Christus auch nicht durch den Hinweis auf seinen Ursprung lösen. Allerdings ist von einem präexistenten Dasein und himmlischen Ursprung des Christus wohl auch in ψ 185 nicht

die Rede. Aber ebensowenig von einem bloss menschlichen. Ueber den Ursprung des Christus sagt der Psalmist gar nichts, sondern er beruft sich einfach auf die Verheissung, nach der Gott in der Fülle der Zeiten «den Sohn Davids» als den Christus erstehen lassen (ἀναστῆσαι) will.

Die Frage nach dem Wesen des Christus kann vielmehr allein im Blicke auf die ihm gestellten Aufgaben entschieden werden. Diese erweisen sich aber, wie wir sahen, als durchaus übermenschliche. Zu ihrer Erfüllung erhält er daher auch von Gott eine übernatürliche Ausrüstung in dem πνεῦμα ἁγίον. Die Frage aber, wann der Messias diese übernatürliche Ausrüstung erhält, darf man im Sinne des Psalmisten gar nicht stellen. Sie gehört eben zu seinem Wesen, weil sie zu seiner Beschreibung in den alttestamentlichen Weissagungen gehört. Durch den Besitz des hl. Geistes ist er nach der Vorstellung des Psalmisten der Sphäre des rein Menschlichen entrückt. Wenn man das nicht festhält, kommt man leicht zu schiefen Urteilen und Vergleichen. Wir haben schon betont, dass man die Subordination des Christus nicht als ein entscheidendes Merkmal gegenüber andern Christologien z. B. des Paulus, geltend machen darf. Aehnlich steht es mit der Sündlosigkeit des Christus, die einfach eine Folge seines Geistesbesitzes ist (ψ 1736–38). Hierzu bemerkt Hühn (S. 95): Er ist sündlos, aber gewiss nicht in absolutem Sinne, da seine Untertanen ganz ähnlich beschrieben werden. Diese Bemerkung ist überflüssig, weil der Begriff des Absoluten für den Psalmisten überhaupt nicht existiert, und irreführend, weil sie seine Christologie in einen falschen Gegensatz zu der christlichen bringt, soweit diese nicht auf hellenistischem Dualismus ruht; vergleiche z. B. Jesu Anrede an den reichen Jüngling Mark. 10 18, Luk. 18 19. Die Sündlosigkeit des

Christus unterscheidet sich von der Heiligkeit seiner Untertanen dadurch, dass sie für den Christus nach der Meinung des Psalmisten etwas Selbstverständliches ist, während seine Untertanen erst durch ihn geheiligt und vor Sünden bewahrt werden. Wie das möglich ist, wird allerdings nicht prinzipiell begründet. Das ist einmal so in der seligen Endzeit. Mit prinzipiellen Gesichtspunkten kann man seiner Christologie und Eschatologie nicht gerecht werden.

Auch die Frage darf nicht gestellt werden, ob das Reich des Christus ein ewiges sein werde oder nicht. Der Verfasser hat sie sich scheinbar selbst nicht vorgelegt. Jedenfalls nennt er nichts über das Reich des Christus Hinausliegendes. Es ist daher wahrscheinlich, dass er an ein ewiges Regiment des Christus gedacht hat. Ausgeschlossen aber ist, dass es sich bei ihm um «eine ununterbrochene Reihe von Herrschern und zwar aus der davidischen Dynastie (Hühn, S. 93)» handle. Denn ψ 175 ist einfach die Berufung auf die Weissagung 2. Sam. 73 ff., deren Erfüllung nachher (Vers 21 ff.) in dem Kommen des Einen Sohnes Davids, eben des Messias, gesehen wird. Solange «die Tage der Gnade» währen, solange regiert jedenfalls dieser Eine Sohn Davids, der Christus (ψ 186—9). Dieser ist eben kein «gewöhnlicher Mensch», sondern der einzige, von Gott erkorene und mit wunderbarer Geistesausrüstung begabte Christus.

Die Eigenschaften, die dem Christus des Psalmisten vermöge seiner Geistbegabung zukommen, sind vor allem δυνάμις und σοφία (ψ 17 22. 29. 35. 36. 37. 38. 40. ψ 187. 8). Gott macht ihn δυνατὸν ἐν πνεύματι (ψ 17 37), und er regiert ἐν σοφίᾳ πνεύματος (ψ 187). Es bedarf keiner Heeresmacht mehr. Sein Wort genügt, um die Feinde zu vernichten und die Erde zu zerschlagen. Seine Macht hält die Obersten in Zucht und die Heidenvölker im Joch.

Andrerseits ist sein Wort auch so weise wie das der hl. Engel, der höchste Ausdruck, den der Psalmist finden kann. Er kennt jeden einzelnen bis in sein innerstes Wesen, wie der Christus bei Joh. 2²⁵ vgl. Mark. 28. Darum ist auch die Seligkeit so gross, unter seiner starken und weisen Leitung zu leben (ψ 1744, 186).

Wir sehen, zur Ausrüstung des Christus der Psalmen gehören dieselben Begriffe, die auch für den Christus des Paulus hauptsächlich in Betracht kamen, das πνεῦμα mit seinen Prädikaten der δύναμις und σοφία. Selbst die δόξα fehlt dem Christus des Psalmisten nicht (ψ 1731). Es ist der Lichtglanz der Herrlichkeit des Herrn, der über den Messias und sein Reich ausgebreitet ist. Die Völker vom Ende der Erde kommen, ihn zu sehen.

Zwischen der Christologie des Psalmisten und der des Paulus besteht aber trotzdem ein grosser Unterschied. Für Paulus ist Christus πνεῦμα, nach dem Psalmisten hat er πνεῦμα; für Paulus ist Christus θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, für den Psalmisten hat er beides. Für Paulus ist vermöge seines hellenistischen Dualismus der Christus durch seine Wesensbestimmung als πνεῦμα zu einem dem irdisch-menschlichen Wesen prinzipiell entgegengesetzten Himmelswesen geworden, während er für unsern Verfasser, obwohl auch seinem Wesen nach unendlich erhaben über jeden andern Menschen, doch nicht im prinzipiellen Gegensatze zu ihm steht. Wie diese schärfere Wesensbestimmung des Christus bei Paulus auch mit einer anders bedingten Aufgabe desselben zusammenhängt, kann erst später gezeigt werden.

b) Die Bilderreden im Buche Henoch.

Kap. 381f. Wenn die Gemeinde der Gerechten sichtbar werden wird . . . und wenn der Gerechte vor den auserwählten Gerechten erscheinen wird . . . — wo wird dann die Wohnung der Sünder . . . sein?

Kap. 39₆ An jenem Orte (nämlich im Himmel unter den Wohnungen der Gerechten und den Lagerstätten der Heiligen Vers 4, vgl. 41₂ slav. Hen. 61₂ Joh. 14₂ und Weber 163) schauten meine Augen den Auserwählten der Gerechtigkeit und Treue (resp. des Glaubens). Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten und unzählige auserwählte Gerechte werden für immer vor ihm sein. 7 Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten und Auserwählten vor ihm erglänzen wie Feuerschein; ihr Mund ist voll Segensworten, ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister, und Gerechtigkeit hört nimmer vor ihm auf. 8. Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele hatte Verlangen nach jener Wohnung.

Kap. 41₉. Denn weder ein Engel noch eine Gewalt vermag es (was Gott für die Gestirne bestimmt hat) zu hindern, weil er einen Richter für sie alle bestimmt, und er richtet sie alle vor ihm.

Kap. 45₃. An jenem Tage wird mein Auserwählter auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen und unter ihren (der Menschen) Taten eine Auslese treffen und ihre Wohnungen (werden) zahllos (sein). Ihr Geist wird in ihrem Innern erstarken, wenn sie meinen Auserwählten und die sehen, die meinen herrlichen Namen angefleht haben. 4 An jenem Tage werde ich in ihrer Mitte meinen Auserwählten wohnen lassen, und ich werde den Himmel verwandeln und ihn (zu) einem ewigen Segen und Licht machen. 5 Ich werde die Erde verwandeln, sie zu einem Segen machen und meine Auserwählten auf ihr wohnen lassen.

Kap. 46₁. Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt (hat), und sein Haupt (war) weiss wie Wolle; bei ihm (war) ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen (war) und sein Antlitz (war) voll Anmut gleich wie eines von den heiligen Engeln. Ich fragte den Engel, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, über jenen Menschensohn, wer er sei, woher er stamme, (und) weshalb er mit dem betagten Haupte gehe? 3 Er antwortete mir und sagte zu mir: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit übertroffen. 4 Dieser Menschensohn, den Du gesehen hast, wird die Könige und Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zermalmern. 5 Er wird die Könige von ihren Thronen und aus ihren Königreichen verstossen, weil sie ihn nicht erheben, noch preisen, oder dankbar anerkennen, woher ihnen das Königtum verliehen worden ist. 6 Er wird das Angesicht der Starken verstossen, und Schamröte wird sie erfüllen.

Kap. 48₂. Zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem

Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt. 3 Bevor die Sonne und die (Tierkreis-)Zeichen geschaffen, (und) bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. 4 Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind. 5 Alle die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten, loben und lobsingen dem Namen des Herrn der Geister. 6 Zu diesem Zwecke war er auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), bevor die Welt geschaffen wurde, und (er wird) bis in Ewigkeit vor ihm (sein). 7 Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart; denn er bewahrt das Los der Gerechten, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehasst und verachtet und alle ihre Taten und Wege im Namen des Herrn der Geister gehasst haben; denn in seinem Namen werden sie gerettet, und er ist der Rächer ihres Lebens. 8 In jenen Tagen werden die Könige der Erde und die Starken, die das Festland besitzen, wegen der Taten ihrer Hände niedergeschlagenen Antlitzes sein; denn am Tage ihrer Angst und Not werden sie ihre Seele nicht retten. 9 Ich werde sie in die Hände meiner Auserwählten übergeben; wie Stroh im Feuer und wie Blei im Wasser, so werden sie vor dem Angesichte der Gerechten brennen und vor dem Angesichte der Heiligen untersinken, so dass keine Spur von ihnen gefunden werden wird. 10 Am Tage ihrer Not wird Ruhe auf Erden werden; sie werden vor ihm niederfallen und nicht mehr aufstehen. Niemand wird da sein, der sie in seine Hände nähme und aufrichtete, weil sie den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet haben. Der Name des Herrn der Geister sei gepriesen!

Kap. 49₂. Der Auserwählte steht vor dem Herrn der Geister und seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. 3 In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt und der Geist der Lehre und Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. 4 Er wird die verborgenen Dinge richten und niemand wird eine nichtige Rede vor ihm führen können; denn auserwählt ist er vor dem Herrn der Geister nach seinem Wohlgefallen.

Kap. 51₃. Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen, denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und ihn verherrlicht. 4 In jenen Tagen werden die Berge wie Widder springen und die Hügel wie Lämmer hüpfen, die mit Milch gesättigt sind. Alle werden Engel im Himmel werden. 5 Ihr Antlitz wird vor Freude lachen, weil in jenen Tagen der Auserwählte sich erhoben hat, die Erde wird sich freuen und die

Gerechten werden auf ihr wohnen, und die Auserwählten werden auf ihr gehen und wandeln.

511. Nach jenen Tagen . . . 2 sahen meine Augen alle die verborgenen Dinge des Himmels, die da geschehen sollen auf der Erde: einen eisernen Berg, einen von Kupfer, einen von Silber, einen von Gold, einen von weichem Metall und einen von Blei (gemeint sind die Heidenmächte Dan. 2₃₁ ff. Luk. 133). 3 Da fragte ich den Engel, der mit mir ging, indem ich sagte: «Was sind das für Dinge, die ich im Verborgenen gesehen habe?» 4 Er sprach zu mir: «Alles dies, was Du gesehen hast, dient (dem Erweis) der Herrschaft seines Gesalbten, damit er mächtig und stark auf Erden sei. 5 Jene Berge, die deine Augen gesehen haben . . . sie alle werden vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein, und wie Wasser, das von oben her über jene Berge herabfließt; sie werden schwach vor seinen Füßen sein. 7 In jenen Tagen wird keiner sich retten, weder mit Gold noch mit Silber, noch wird einer entfliehen können. Es wird kein Eisen für den Krieg geben noch ein Kleid für einen Brustpanzer. Erz wird nichts nütze sein noch Zinn etwas frommen oder geschätzt sein, und Blei wird nicht begehrt werden. 9 Alle diese Dinge werden vernichtet und von der Oberfläche der Erde vertilgt werden, wenn der Auserwählte vor dem Angesichte des Herrn der Geister erscheint.»

Kap. 536. Darnach (nach Vers 1—5 beschriebenen grausamen Vernichtung der Könige und Mächtigen durch die Marterwerkzeuge des Satan) wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen; von nun an wird sie (die Gemeindeversammlung) nicht mehr gehindert werden im Namen des Herrn der Geister, 7 . . . und die Gerechten werden vor der Bedrückung der Sünder Ruhe haben.

544 (nachdem die Vernichtung der Scharen des Asasel durch die vier Erzengel beschrieben ist): Ihr Könige und Mächtigen, die ihr auf dem Festlande wohnen werdet, ihr sollt meinen Auserwählten sehen, wenn er auf dem Throne meiner Herrlichkeit sitzen und den Asasel, seine ganze Genossenschaft und alle seine Scharen im Namen des Herrn der Geister richten wird.

Kap. 616. Alle oben im Himmel befindlichen Kräfte erhielten einen Befehl und eine Stimme und ein Licht, dem Feuer gleich. 7 Sie priesen jenen (den Messias) einstimmig, erhoben und lobten ihn mit Weisheit und zeigten sich selbst weise in der Rede und im Geiste des Lebens (?). 8 Der Herr der Geister setzte den Auserwählten auf den Thron der Herrlichkeit, und er wird alle Werke der Heiligen oben in den Himmeln richten und mit der Wage ihre Taten wägen. Wenn er sein Angesicht erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach dem Worte des Namens des Herrn der Geister und ihren Pfad nach dem Wege des gerechten Gerichts des Herrn der Geister zu richten, dann werden alle mit einer Stimme reden,

preisen, erheben und loben den Namen des Herrn der Geister. 10 Er wird rufen das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim, alle Engel der Gewalt, alle Engel der Herrschaften, die Auserwählten und die andern Mächte, die auf dem Festlande (und) über dem Wasser sind. 11 Und sie werden an jenem Tage mit einer Stimme anheben, preisen, rühmen loben etc.

Kap. 62¹. Also befahl der Herr den Königen, den Mächtigen, den Hohen und denen, die die Erde bewohnen und sprach: «Oeffnet eure Augen und erhebt eure Hörner, wenn ihr im Stande seid, den Auserwählten zu erkennen!» 2 Der Herr der Geister setzte ihn auf den Thron der Herrlichkeit. Der Geist der Gerechtigkeit war über ihn ausgegossen; die Rede seines Mundes tötete alle Sünder und alle Ungerechten wurden vor seinem Angesichte vernichtet. 3 Alle Könige, Mächtige, Hohe und die, welche das Festland besitzen, werden sich an jenem Tage erheben, ihn sehen und erkennen, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, und gerecht wird vor ihm gerichtet, und kein Lügenwort vor ihm gesprochen. 4 Da wird Schmerz über sie kommen, wie (über) ein Weib, das in (Geburts-) Wehen ist, und dem das Gebären schwer wird, wenn sein Sohn in den Muttermund tritt, und das Schmerzen beim Gebären hat. Ein Teil von ihnen wird den andern ansehen; sie werden erschrecken, ihren Blick senken, und Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Mannessohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen sehen werden. 6 Die Könige und Mächtigen und alle, die die Erde besitzen, werden rühmen, preisen und erheben den, der über Alles herrscht, der verborgen war. 7 Denn der Menschensohn war vorher verborgen, und der Höchste hat ihn vor seiner Macht aufbewahrt und ihn den Auserwählten geoffenbart. 8 Die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten wird gesäet werden, und alle Auserwählten werden an jenem Tage vor ihm stehen. 9 Alle Könige und Mächtige, Hohe und die, welche das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht fallen und anbeten, ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzen, ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten. 10 Jener Herr der Geister wird sie nun drängen, dass sie sich schleunigst aus seinem Angesichte entfernen; ihre Angesichter werden von Scham erfüllt werden, und Finsternis wird man auf ihr Angesicht häufen. 11 Die Strafengel werden sie nun in Empfang nehmen, um an ihnen Rache dafür zu nehmen, dass sie seine Kinder und Auserwählten misshandelt haben. 12 Sie werden für die Gerechten und seine Auserwählten ein Schauspiel abgeben, sie werden sich über sie freuen, weil der Zorn des Herrn der Geister auf ihnen ruht, und sein Schwert sich an ihrem (Blute) berauscht hat. 13 Die Gerechten und Auserwählten werden an jenem Tage gerettet werden und von nun an das Angesicht der Sünder und Ungerechten nicht mehr sehen. 14 Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und

sie werden mit jenem Menschensohne essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit. 15 Die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erheben und aufhören, ihren Blick zu senken, und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angetan sein. 16 Und dies soll euer Kleid sein: ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister: eure Kleider werden nicht veralten und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister.

Kap. 63¹¹ (nach dem vergeblichen Gebet der Könige und Mächtigen um Erbarmen): Darnach wird sich ihr Angesicht mit Finsternis und Scham vor jenem Menschensohn erfüllen, sie werden aus seinem Angesichte hinweggetrieben werden, und das Schwert wird unter ihnen vor seinem Angesichte hausen. 12 Also sprach der Herr der Geister «dies ist das vor dem Herrn der Geister festgesetzte Gericht über die Mächtigen, die Könige, die Hohen und die, welche das Festland besitzen.»

69²⁶. Grosse Freude herrschte unter ihnen und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde. 27 Er (der Menschensohn) setzte sich auf den Thron der Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohne übergeben, und er lässt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben (vgl. Kap. 67—69) von der Oberfläche der Erde verschwinden und vertilgt werden. 28 Mit Ketten werden sie gebunden und an dem Sammelort ihrer Vernichtung eingeschlossen; alle ihre Werke verschwinden von der Erdoberfläche. 29 Von jetzt an aber wird nichts Verderbliches (mehr) da sein. Denn jener Mannessohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesichte verschwinden und vergehen; aber das Wort jenes Mannessohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister.

In den Bilderreden des Buches Henoch tritt die Gestalt des Messias fast noch auffallender in den Mittelpunkt des Interesses wie im Psalter Salomos. Aber zugleich fühlen wir uns diesem gegenüber in eine ganz andre Welt versetzt. Das messianische Drama spielt sich dort auf Erden, hier dagegen im Himmel und vom Himmel herunter ab. Was im Himmel und vom Himmel herab geschieht, will der Apokalyptiker schildern; ihn durchstößt er gewissermassen und spürt im Gewande des Henoch die dort seit Urzeit verborgenen Geheimnisse auf. Daher fehlen auch in dieser Apokalypse fast alle Beziehungen zu den Zeitverhältnissen.

Was den Apokalyptiker dazu treibt, seinen Blick ganz von der Erde abzuwenden, hat er mehrfach ausgesprochen. Es ist die gänzliche Verzweiflung an dieser Welt und die Sehnsucht nach einer neuen, himmlischen Welt. Er gehört zu denen, die «diese Welt der Ungerechtigkeit» hassen und verachten Kap. 487 und weiss, dass diese Erde vergehen und verwandelt werden muss Kap. 415. Es ist dieselbe pessimistische Stimmung, die den Apostel Paulus beseelt, der Gal. 14 auch aus dieser gegenwärtigen bösen Welt befreit zu werden hofft und weiss, dass die Gestalt dieser Welt am Vergehen ist 1. Kor. 731. Und wie Paulus Sehnsucht hat, abzuschneiden und bei Christo zu sein, so hat auch die Seele unsres Apokalyptikers «Verlangen nach jener (himmlischen) Wohnung», die er im Geiste geschaut hat Kap. 398.

Da der Apokalyptiker den Zustand der Vollendung schon im Himmel gegenwärtig sieht, so tritt die Ausmalung desselben auf der verwandelten Erde gegenüber den Schilderungen des Gerichts stark zurück. Nicht weniger als neunmal wird erzählt, wie sich der Messias auf den Thron der Herrlichkeit setzt oder von Gott darauf gesetzt wird, um das Gericht der Vernichtung der Feinde zu vollziehen. Diese Ausmalung des Gerichts hat allerdings noch in einer anderen Stimmung ihren Grund. Es ist das schon aus dem Alten Testament bekannte Gefühl unbefriedigter Rachsucht, das den Apokalyptiker immer wieder zur Schilderung der Vernichtungsqualen der Feinde zurückführt, vgl. namentlich Kap. 6212.

Ein dritter Unterschied gegenüber dem Psalter Salomos besteht in den Quellen, aus denen unser Apokalyptiker schöpft. Zwar fehlen seinem Zukunftsbilde die alttestamentlichen Züge nicht ganz. Das Bild Kap. 326 z. B. stammt fast wörtlich aus Micha 14. Auch sonst finden sich vielfache Anklänge an alttestamentliche Stellen

(vgl. z. B. Kap. 464 mit Jes. 52¹⁵; Kap. 485 mit Jes. 45²³; Kap. 621 mit ψ 75⁵ f. u. a.). Vor allem sind auch wieder die messianischen Züge aus Jes. 9 und 11 verwertet. Sein Hauptvorbild aber ist Daniel, dessen Gesicht vom Menschensohn er messianisch deutet; ob mit Recht oder Unrecht, kommt hier nicht in Betracht.

Aber schon dieses Vorbild zeigt uns, woher sein Zukunftsbild in der Hauptsache stammt: es sind orientalistisch-persische Traditionen, die seit Hesekiel bis Daniel schon immer breiteren Eingang in die jüdische Literatur gefunden haben und nun bei Henoch fast die ganze Masse des Stoffs bilden: eine ganze Himmelswelt, die der Erdenwelt gegenübersteht; eine Welt des Lichts gegenüber der Welt der Finsternis; eine Welt Gottes mit seinen Heiligen und Gerechten gegenüber der Welt Asasels und seiner Genossen. Aber dieser orientalistische Stoff ist von einem Juden konzipiert und in die Form seiner Eschatologie gegossen. «Jener Tag», auf den er als Jude hofft, wird ihm nun der Erscheinungstag dieser Himmelswelt, an dem die Gemeinde der Gerechten sichtbar wird. In diese Gemeinde wird dann das auserwählte Volk auf Erden eingegliedert, indem «der Herr der Geister» sein Licht auf das Angesicht der Heiligen und auserwählten Gerechten strahlen lässt, sodass «die, welche die Erde besitzen, das Antlitz der Heiligen nicht anzuschauen vermögen Kap. 384».

Auf dieser Folie der himmlischen Lichtwelt erhebt sich nun auch die Gestalt des Messias. Ihn findet Henoch an dem Orte, wo die Wohnungen der Gerechten und Lagerstätten der Heiligen sind Kap. 394. Aber seine Wohnung ist noch besonders «unter den Fittichen des Herrn der Geister» Kap. 397. Damit ist natürlich die Präexistenz des Messias ausgesprochen. Sie wird auch an verschiedenen Stellen noch ausdrücklich hervorgehoben.

Nach Kap. 483 wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt, bevor die Sonne und die Sterne gemacht wurden. Ja, er war auserwählt und verborgen vor Gott, bevor die Welt geschaffen wurde Kap. 486. Er ist also πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 115.

Dass dem Christus reale Präexistenz zugeschrieben wird, geht auch, abgesehen von den genannten Stellen, schon einfach daraus hervor, dass ihn nach der Meinung des Apokalyptikers schon Henoch in der Urzeit im Himmel gesehen hat, und dass alle im Himmel befindlichen Kräfte den Messias einstimmig preisen, erheben und mit Weisheit loben. Man darf den Ton nicht darauf legen, dass unter Annahme der Unechtheit von Kap. 486 in den Bilderreden nur die Präexistenz des «Namens» des Messias gelehrt sei. Denn gerade für unsern Apokalyptiker bedeutet der «Name» soviel wie die «Person». Das geht deutlich aus Kap. 701 hervor. Hier wird gesagt, dass Henochs «Name» bei seinen Lebzeiten hinweg von den Bewohnern des Festlandes zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister erhöht worden sei. Da hat der Begriff «Name» nur Sinn, wenn er durch den der Person ersetzt werden kann.

Eine andre Frage ist die, welche Bedeutung die Präexistenz des Christus für den Verfasser der Bilderreden hat. Die Antwort auf diese Frage finden wir in dem Lobpreis, den er anstimmt, nachdem er die himmlischen Wohnungen der Gerechten und des Messias geschaut hat: «Er (Gott) weiss, was die Welt ist, bevor sie geschaffen wurde, und was sein wird von Geschlecht zu Geschlecht» Kap. 3911.

Es ist also das echt jüdische Interesse an der Allwissenheit und Allmacht Gottes, das dem Verfasser die Präexistenzvorstellungen wertvoll macht: Gott weiss, was geschieht, und was er tun wird, weil es vor ihm im

Himmel schon alles gegenwärtig steht. Sachlich hätte daher dem Verfasser die Vorstellung einer idealen Präexistenz des Messias genügt; aber da sich ihm die konkreteren Vorstellungen boten, so hat er sie adoptiert.

Prinzipielle Bedeutung, wie bei Paulus, hat ihm die Präexistenz des Messias nicht. Es ist damit weder über sein Wesensverhältnis zu Gott noch zu den Menschen etwas ausgesagt. Er ist nicht Abbild oder Sohn Gottes wie bei Paulus. Nirgends reflektiert der Verfasser über das Verhältnis des Messias zu Gott. Er ist ihm eben der erwartete Messias, der Auserwählte, den Gott verborgen aufbewahrt, der — wie die Gerechten und Heiligen und höchsten Engel, und näher als sie — vor dem Angesichte Gottes steht. Er ist aber auch nicht Mensch, soll niemals Mensch werden oder als Sohn Davids auf Erden erscheinen. Der Name «Menschensohn» ist für den Verfasser lediglich Name für den Messias ohne Wesensbedeutung und wird von ihm selbst auf die messianisch ausgelegte Danielstelle zurückgeführt, wie Kap. 461 ff. zeigt, wo dieser Name zum erstenmale auftritt. Da das so selbstverständlich geschieht, so hat der Verfasser wohl nicht einmal eine neue Messiasbenennung damit einführen wollen.¹ Ein besonderes Verhältnis zu den Menschen liegt für Henoch jedenfalls in diesem Namen nicht; dass sein Antlitz wie das Aussehen eines Menschen ist, ist für den Messias der Juden — wie wir schon bei Paulus gesehen haben — selbstverständlich.² In der Idee, könnte man sagen, ist der Christus der Bilderreden die himmlische Personifikation des auserwählten Volkes. Aber der Verfasser ist sich einer solchen Idee nicht bewusst; für ihn leistet der Messias durchaus als Person das, was er für sich und

¹ Dalman, S. 200.

² Ueber die mutmassliche Herkunft und Bedeutung des Begriffes Menschensohn s. Abschnitt 9.

sein Volk ersehnt und wünscht. Er ist der, der die Gerechtigkeit hat, und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart Kap. 463.¹

Die innere Ausrüstung des Messias besteht wie im Psalter Salomos im Geiste, und zwar auch wieder hauptsächlich im Geiste der Weisheit und der Kraft Kap. 493.

Die Weisheit befähigt den Messias dazu, die verborgenen Dinge zu richten, sodass niemand eine nichtige Rede vor ihm führen kann. Nach Kap. 494 werden alle Geheimnisse der Weisheit aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen.² Für den Begriff der Weisheit im Gericht tritt öfter der Begriff der Gerechtigkeit auf (Kap. 622: Der Geist der Gerechtigkeit war über ihn ausgegossen). In Kap. 382 heisst er «der Gerechte» und ist Kap. 463 Inhaber der Gerechtigkeit in einem Sinne, der der paulinischen Auffassung nahe steht, nach der der Christus unsre Gerechtigkeit ist 1. Kor. 131.

Zu dem Begriffe der Weisheit ist noch Kap. 421 f. zu vergleichen. Dort ist sie selbständige Hypostase, die auf Erden keinen Platz mehr fand und deshalb unter den Engeln im Himmel ihren Sitz genommen hat. Der Uebergang zu einem Attribut des Messias ist in Kap. 49 zu erkennen, wo in Vers 1 die Weisheit noch absolut genommen wird, während in Vers 3 der Messias als ihr Inhaber erscheint. Hier ist die Präexistenzvorstellung also schon von Bedeutung für die Wesensbestimmung des Christus geworden. Bei Paulus ist die Identifikation der Weisheit mit dem Christus prinzipiell vollzogen.

¹ Hat nach dem Obigen die Präexistenz des Messias auch keine prinzipielle Bedeutung gehabt, so ist sie doch für die Wesensbestimmung des Christus keineswegs bedeutungslos gewesen, vgl. das weiter zur Ausrüstung und Aufgabe des Messias Gesagte.

² Sollte damit der Messias auch als Offenbarer zauberkräftiger Weisheit gegenüber der Herrschaft der Dämonen charakterisiert sein?

Das Wort des Messias ist aber auch kräftig Kap. 69 29; die Rede seines Mundes tötet alle Sünder Kap. 62 2. Zu seinem Vermögen gehört es auch, dass der Geist derer, die entschlafen sind, in ihm ruht Kap. 49 3 (vgl. die weiteren Vorstellungen der Totenauferstehung Kap. 51 1 f. und Kap. 61 1—5). Hier wird also die Auferweckung der Toten, und zwar nur der «Gerechten», zu den Werken des Messias gezählt vgl. 1. Thess. 4 14 ff. Interessant ist es wieder, zu sehen, wie sich der Jude die ihm von Haus aus fremde Vorstellung konkret vermittelt: Der Geist der Entschlafenen wohnt im Messias, wie er sonst nach jüdischer Vorstellung zu Gott zurückkehrt. Ermöglicht ist auch dieser Gedanke erst durch die Präexistenzvorstellung.

Im übrigen besteht die Tätigkeit des Messias bei seinem Erscheinen in dem Abhalten des Gerichts. Der Begriff der Schlacht ist aus dem eigentlichen eschatologischen Drama verschwunden und zu einem Vorspiel geworden. Wenn der Messias erscheint, gibt es keine Kriegswerkzeuge mehr Kap. 52 3 f. Der letzte Ansturm der Feinde findet vorher statt und bildet sich dadurch zu einem «Zeichen» dafür aus, dass die Erlösung nahe ist Kap. 56. Die Feinde vernichten sich dann selbst vor den Toren Jerusalems Kap. 56 7; die Scheol sperrt ihren Rachen auf und verschlingt sie Vers 8 f.

Für den Messias bleibt nur das Gericht übrig. Dazu erscheint er auf dem Thron der Herrlichkeit. An manchen Stellen ist aber auch bei Henoch wieder Gott der Richter (z. B. Kap. 47 3. 50 4); auch nehmen die Ausgewählten und Gerechten am Gerichte teil Kap. 48 9. Wir haben hier dieselbe Erscheinung wie sonst in den jüdisch-christlichen Apokalypsen; auch bei Paulus richten Gott, Christus und die Heiligen; zu einer geschlossenen Anschauung bringen es die Apokalyptiker nicht. Umso

weniger liegt aber Grund vor, aus diesem Wechsel der Vorstellungen auf Uebearbeitungen und Eintragungen zu schliessen. Im letzten Grunde ist und bleibt für den Juden Gott der Weltrichter. Das ist beinahe sein höchstes Prädikat geworden und erscheint auch bei Paulus noch so (vgl. bes. Röm. 36). Der Messias ist nur der stellvertretende Exekutor, dem daher auch die «Heiligen» ohne Schwierigkeit beistehen können.

Wie wird nun nach Henoch das Gericht vollzogen? Die Antwort lautet: es vollzieht sich eigentlich von selbst. Der Messias «erscheint» auf dem Throne der Herrlichkeit (wie der Christus bei Paulus 2. Kor. 5 10); er «erhebt sich» Kap. 51 5; er tritt aus seiner Verborgenheit vor die auserwählten Gerechten Kap. 38 2, erscheint vor dem Angesichte des Herrn Kap. 52 9. Der Verfasser bewegt sich hier der Sache gemäss in allgemeinen Redensarten. Nach Kap. 25 3 lässt sich der Thron vom Himmel auf die Erde hinab; jedenfalls wird der Messias auf seinem Throne allen sichtbar Kap. 45 3, 48 4 f., 55 4, 62 3. 5. Dieses blosse Erscheinen des Messias genügt eigentlich zum Vollzuge des Gerichtes. Denn die Berge, die die heidnischen Mächte repräsentieren, zerschmelzen vor ihm wie Wachs vor dem Feuer Kap. 52 6; sie vergehen vor seinem Angesichte und verschwinden von der Erde Kap. 63 9. 69 27, 29.

Andrerseits hält der Messias auch wieder förmliches Gericht ab Kap. 49 4. 51 3, und die Rede seines Mundes tötet die Sünder Kap. 62 3; oder sie werden von seinem Angesichte weggetrieben, und dann haust das Schwert unter ihnen (Kap. 63 11 wohl selbsttätig auf Befehl des Christus wie das Schwert Jahves Jes. 34 5, das im Himmel trunken wird vom Blut); oder endlich werden sie den Plageengeln übergeben, die sie dann zum Schauspiel der Auserwählten quälen Kap. 62 10 ff. Der Apokalyptiker ruft

alle Bilder zu Hilfe, um seine Rachlust wenigstens in der Vorstellung zu befriedigen.

Die innere Ausrüstung des Messias mit dem Geiste der Weisheit und der Kraft, sowie seine Tätigkeit als Richter resp. Vernichter der Feinde des Gottesvolkes entspricht daher im Kern dem Wesen und der Tätigkeit des Christus im Psalter Salomos. Nur bringt es die Vorstellung seiner himmlischen Präexistenz mit sich, dass seine Geistbegabung mehr als Wesensbestimmung erscheint, wenn auch lange nicht in der Schärfe und Bestimmtheit, wie bei Paulus, dass seine Tätigkeit fast ganz in der des Weltrichters aufgeht, und dass ihm auch die Auferweckung der Toten übertragen wird. Doch sind diese auf fremden Einflüssen beruhenden Ausgestaltungen seiner Tätigkeit nicht innerlich mit der Präexistenzvorstellung verbunden.

Eine wirklich sachliche Bedeutung erhielt dieselbe durch eine andere, wohl auf dieselben orientalischen Einflüsse zurückgehende¹ Erweiterung seiner Aufgabe: Durch sein Richteramt über die Engel, über Asasel und seine Scharen Kap. 41 9. 54 1—6. 55 4. 64 1 f. 69 27 f.

Die Engellehre nimmt in den Bilderreden einen breiten Raum ein; wir finden in ihnen bereits einen ausgeprägten Dualismus einer himmlischen und teuflischen Geisterwelt.

Die erstere ist schon in dem Gottesnamen «Herr der Geister» angedeutet.² Es sind «1000 \times 1000 und 10000 \times 10000, eine unzählige und unberechenbare Menge» Kap. 40 1, eingeteilt in eine ganze Reihe von Engelklassen Kap. 61 10, über allen die vier Erzengel Kap. 40 3 ff. Sie loben und preisen den Herrn der Geister, der die

¹ «Im Gericht über die Schar der bösen Geister . . . liegt Einfluss des Parsismus vor In Jes. 24—27. 34. 35 kommt dieses fremde Element noch sparsam vor, während diese Lehren im Buche Henoch vollständig und konsequent entwickelt sind.» (Stave, S. 175).

² Im Parsismus ist Ahura Mazda der «Schöpfer der Herde des Himmels und der Menschen». Stave, S. 118.

Erde mit Geistern erfüllt Kap. 30¹² (vgl. die Stimme der Engel Kap. 61⁶. 9 ff. Auch Paulus hat sie im Paradies gehört 2. Kor. 12⁴ und erwähnt sie 1. Kor. 13¹). Zu den Engeln gehören auch Sonne, Mond und Sterne, die sich durch einen Eid Gott zu regelmässigem Laufe verpflichtet haben Kap. 41⁵. Ueber sie alle wacht nun der Messias als Richter, dass sie kein Engel noch eine Gewalt daran hindert. Das ist eine sachliche Erklärung für die Vorstellung, dass der Messias vor der Schöpfung der Gestirne auserwählt sei Kap. 48³ und zugleich ein erster Ansatz für seine Mittlerrolle bei der Schöpfung und Regierung des Alls 1. Kor. 8⁶.

Dem himmlischen Geisterreiche steht das Reich der bösen Geister gegenüber. Die bösen Engel sind die Verführer der Menschen Kap. 54⁶, 64², 69²⁷. An ihrer Spitze steht ein besonderer Satan Kap. 53³, 54⁶. Hat dieses Reich Satans schon vor dem Fall der Engel von Gen. 6¹ ff. bestanden (Beer bei Kautzsch, S. 2601), dann entspricht es ganz dem Reiche Ahrimans im Parsismus, das dort als das Reich des Bösen neben dem Reiche Gottes von Anfang an besteht. Von einem Gericht über den Erzsatan ist allerdings keine Rede. Er steht aber auch nicht in vollem Dualismus Gott gegenüber, sondern erscheint auch als Vollstrecker des göttlichen Urteils Kap. 53³, 54³ ff. Man spürt in den Bilderreden noch deutlich das Fremdartige an der Unklarheit der Vorstellungen. Das Gericht über die Engel erscheint noch als eine Zutat zu der Aufgabe des Messias, die mit dem übrigen nicht im geschlossenen Zusammenhange steht. Bei Paulus ist die Vorstellung der bösen Geister viel inniger mit der Vorstellung vom Bösen im Menschen verbunden. Bei Henoch gehen die bösen Geister und die bösen Menschen noch viel äusserlicher nebeneinander her. Indem aber der Messias auch hier schon zum Richter über die bösen

Geister erhoben wird, muss er ihnen selbst als höheres Geistwesen überlegen sein. Diese Aufgabe schliesst daher eine sachliche Bedeutung der himmlischen Präexistenz auch schon bei Henoch notwendig ein.

Wir haben nun noch kurz zu besprechen, was der Messias den Auserwählten bringt. Kap. 484 sagt: Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen. Alle, die auf dem Festlande sind, werden vor ihm niederfallen und ihn anbeten (vgl. Phil. 29 f.). Ihr Antlitz wird vor Freude leuchten Kap. 384, besonders über die Vernichtung der Feinde Kap. 6212 f.; ihr Geist wird in ihrem Innern erstarken Kap. 515. Während sich das Angesicht der Feinde in Finsternis verwandelt, umleuchtet sie unaufhörliches Licht Kap. 466, 6210, 585 f.: der Herr der Geister lässt sein Licht auf sie strahlen Kap. 501, sodass sie in Herrlichkeit verwandelt und zu Engeln im Himmel werden Kap. 514. Dieser selbst samt der Erde wird in Licht und Segen verwandelt Kap. 514 f., und in dieser neuen Lichtwelt geniessen sie ewiges Leben, Gerechtigkeit und Frieden; die Finsternis ist für immer vernichtet Kap. 583 ff. Dass auch diese Vorstellungen, die auf dem Dualismus von Licht und Finsternis beruhen, auf orientalischen Einfluss zurückzuführen sind, ist wahrscheinlich, zumal dieser Gegensatz direkt auf den Angesichtern der Guten und der Bösen zur Erscheinung kommt Kap. 466, 624 und mit dem Laufe der Gestirne und der Wandlung des Mondes in Verbindung steht. Ebenso ist nachgewiesen, dass die Kleider der Herrlichkeit, mit denen die Gerechten angetan werden, aus Persien stammen Kap. 6215, vgl. 2. Kor. 53. 4, Ap. Joh. 34. 5. 18, stav. Hen. 228, Beer, S. 272 i). Echt jüdisch ist dagegen wieder die Vorstellung, dass der Messias selbst dann in ihrer Mitte wohnen und Kap. 454 das Haus seiner Versammlung unter ihnen er-

scheinen lassen wird, an dessen Besuch sie nun nicht mehr gehindert werden Kap. 53 6, da ja alle Gottesleugner daraus vertrieben sind Kap. 46 7 f. Vielmehr wird der Herr der Geister dann über ihnen wohnen und sie werden mit jenem Menschensohne essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit (Kap. 62 14, vgl. Jes. 45, 60 17 ff., Zeph. 3 15 ff., Sach. 29. 9 8 f., Luk. 22 28 f., Ap. Joh. 3 20, Beer, S. 272 g). So kommt auch in der apokalyptischen Christologie der Bilderreden der Zug national-jüdischer Beschränktheit schliesslich unverblümt zum Ausdruck.

Blicken wir noch einmal kurz auf das Messiasbild der Bilderreden zurück, so tritt uns wie im Psalter Salomos als Kern desselben die Gestalt des jüdischen Messias als des mit übernatürlichen Geisteskräften ausgerüsteten Herbeiführers der eschatologischen Heilsgüter entgegen. Aber diese Gestalt tritt hier in orientalischem Gewande auf. In die himmlische Lichtwelt versetzt wird sie selbst zu einem präexistenten Himmelswesen. Selbst ein Ansatz zu kosmologischer Bedeutung liegt in ihrem Richteramt über die Gestirne. Es fehlt ihr aber die bei Paulus aus dem hellenistischen Gegensatz von Fleisch und Geist gewonnene scharfe Wesensbestimmung. Im übrigen springt jedoch bei einer Vergleichung mit dem Christusbild des Paulus die grosse Aehnlichkeit beider in vielen Beziehungen in die Augen: hier wie dort ist der Messias ein präexistentes Himmelswesen in menschlicher Gestalt; hier wie dort besteht seine innere Ausrüstung in dem Geist der Weisheit und der Kraft und seine äussere Erscheinung in himmlischem Lichtglanz; hier wie dort erscheint der Messias als der Weltrichter auf dem Thron der Herrlichkeit; hier wie dort hält er Gericht nicht nur über die Menschen, sondern auch über die übersinnlichen Geistesmächte; hier wie dort erweckt er die Entschlafenen

und herrscht über die Auserwählten in dem künftigen Friedens- und Freudenreiche. Aber trotzdem steht das Christusbild der Psalmen Salomos dem paulinischen innerlich näher als das der Bilderreden. Denn in diesem fehlt neben der prinzipiellen Geschlossenheit der einzelnen Züge die ethische Innerlichkeit, die dem paulinischen Christus eignet. Im Einzelnen können wir das hier nicht näher nachweisen. Es kommt uns hier nur darauf an, die Verbindungslinien anzudeuten, die eine Eingliederung des paulinischen Christusbildes in die des zeitgenössischen Judentums ermöglichen. Und diese sind für die äusseren Züge des paulinischen Christus in den Bilderreden Henochs fast alle gegeben, während der Messias der salomonischen Psalmen mehr den inneren Charakter zeigt, der den erhöhten Herrn des Christen Paulus mit ihm und seiner Gemeinde verbindet.

c) IV Esra.

Kap. 7²⁶. Siehe, Tage kommen, wann die Zeichen, die ich dir früher gesagt, eintreffen, da wird die unsichtbare Stadt erscheinen und das verborgene Land (das Paradies Ap. Bar. 4, Ap. Joh. 22²) sich zeigen, 27 und jeder, der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt, gerettet ist, der wird meine Wunder schauen. 28 Denn mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Uebergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang. 29 Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben und alle, die Menschenodem haben. 30 Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang; sodass niemand überbleibt. 31 Nach sieben Tagen aber wird der Aeon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen. 32 Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen . . . 33 Der Höchste erscheint auf dem Richterthron «Dann kommt das Ende . . . , [dieses beginnt mit dem Tage des Gerichts und bringt für die einen Seligkeit im Paradies und für die andern Feuerpein in der Grube der Gehenna. Jener Tag dauert eine Jahrwoche. Dann verschwindet alles und es bleibt ganz allein der Glanz der Herrlichkeit des Höchsten»].

Manches Einzelne erinnert in diesem Abschnitte an paulinische Vorstellungen. Der Christus ist filius dei wie bei Paulus; er erscheint cum his qui cum eo sunt, wie 1. Thess. 3¹³ (2. Thess. 1⁷).

Mit ihm erscheint die unsichtbare Stadt, das himmlische Jerusalem. Gal. 4²⁶ und das verborgene Land, das Paradies 2. Kor. 12¹. Die Herrschaft des Christus ist beschränkt, wie 1. Kor. 15²⁵ ff. Dann kommt das Ende (et veniet consummatio), wie 1. Kor. 15²⁴: εἴτα τὸ τέλος, wo alles verschwindet und allein noch die Herrlichkeit Gottes bleibt, wie 1. Kor. 15²⁸, wo auch der Sohn zurücktritt und nur noch ὁ θεὸς πάντα ἐν ᾧ ἐστίν ist. Ganz besonders ist es diese mystische Stimmung, der am Ende alles in Gott aufgeht, die beiden Apokalyptikern gemeinsam ist. Ein grosser Unterschied in dem beiderseitigen Zukunftsgemälde besteht allerdings darin, dass nach IV Esra das Gericht von Gott allein, und zwar erst nach dem Tode des Christus, am Beginn des neuen Aeon abgehalten wird. Vgl. auch die ausdrückliche Betonung dieser Tatsache in Kap. 66. Dadurch tritt die Bedeutung des Christus in IV Esra stark zurück; er stirbt nach Ablauf seiner Herrscherzeit.

Kap. 1137 (im Verlauf der «Adlervision» «einer mysteriös eingekleideten Beschreibung der Geschichte», Gunkel 392 a) . . . siehe, da kam es wie ein Löwe, der aus dem Walde mit Gebrüll hervorstürzt: ich hörte, wie er Menschenstimme gegen den Adler von sich liess. Er sprach aber also: 38 Höre, du Adler, ich will zu dir reden. Der Höchste spricht zu dir: 39 Du bist ja das letzte der vier Tiere, die ich bestimmt hatte, dass sie in meiner Welt herrschen sollten, und dass durch sie das Ende meiner Zeiten kommen sollte 123 Da schaute ich wie der ganze Leib des Adlers in Flammen aufging: Da staunte die Erde gewaltig.

Kap. 1211. (Die Deutung des Adlergesichts) der Adler, den du vom Meere hast aufsteigen sehen, das ist das vierte Weltreich, das deinem Bruder Daniel im Gesichte erschienen ist. Vers 31. Der Löwe aber, der vor deinen Augen mit Gebrüll aus dem Walde hervorgestürzt ist, der zum Adler gesprochen und ihm seine Sünden vorgehalten hat, mit allen den Worten, die du gehört hast: 32 Das ist der Christus, den der Höchste bewahrt für das Ende der Tage, der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird, um zu ihnen zu reden; er wird ihnen die Gottlosigkeiten vorhalten, die Ungerechtigkeiten strafen, die Frevel vor Augen führen. 33 Denn er wird sie zunächst lobendig vor Gericht stellen; dann aber, nachdem er sie überwiesen, wird er sie vernichten. 34 Den Rest meines Volkes aber, die in meinem Lande übriggeblieben sind, wird er gnädig erlösen und ihnen Freude verleihen, bis das Ende, der Tag des Gerichts kommt, über den ich dir zu Anfang gesprochen habe.

Kap. 13 (von Gunkel überschrieben: Der Mensch, der Welterlöser) Vers 2: (Esra träumt): siehe, da stieg ein gewaltiger Sturm vom Meere auf und erregte alle seine Wogen. 3 Ich schaute, siehe da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen hervor (tamquam similitudinem (ὁμοίωμα) hominis); ich schaute, siehe, dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels.

Und wohin er sein Antlitz wandte und hinblickte, da erbebte alles, was er anschaute; 4 und wohin die Stimme seines Mundes erging, da zerschmolzen alle, die seine Stimme vernahmen, wie Wachs zerfliesst, wenn es Feuer spürt. — 5 Darnach schaute ich, siehe, es kam von den vier Winden des Himmels her ein unzählbares Heer von Menschen zusammen, um den Menschen, der aus dem Meer emporgestiegen war, zu bekämpfen. 6 Da schaute ich, wie er sich einen grossen Berg losschlug und auf ihn flog. 7 Ich aber bestrebte mich, Gegend oder Ort zu erkennen, woraus der Berg losgeschlagen war; aber ich vermochte es nicht. 8 Darnach schaute ich, siehe, alle, die sich gegen ihn zum Kriege versammelt hatten, gerieten in grosse Furcht, wagten aber doch den Kampf. 9 Als er aber den Ansturm des Heeres, das auf ihn loskam, sah, da erhob er keine Hand, noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe. sondern ich sah nur, 10 wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausliess, von seinen Lippen einen flammenden Hauch, und von seiner Zunge liess er hervorgehen stürmende Funken: alle diese aber vermischten sich ineinander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm. 11 Das fiel über das anstürmende Heer, das zum Kampfe bereit war, und entzündete sie alle, sodass im selben Augenblicke von dem unzählbaren Heere nichts Anderes zu sehen war ausser dem Staube der Asche und dem Dunste des Rauchs. Als ich das sah, entsetzte ich mich. — 12 Darnach schaute ich, wie jener Mensch vom Berge herabstieg und ein anderes, friedliches Heer zu sich rief. 13 Da nahten sich ihm Gestalten von vielen Menschen, die einen frohlockend, die andern traurig; einige waren in Banden, einige führten andere als Opfergaben mit sich.

Vers 25 (Die Deutung): wenn du einen Mann aus dem Herzen des Meeres hast emporsteigen sehen: 26 Das ist derjenige, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, durch den er die Schöpfung erlösen will; der wird selber unter den Uebriggebliebenen die neue Ordnung schaffen. 27 Wenn du gesehen hast, wie aus seinem Munde Sturm und Feuer und Wetter hervorging, 28 wie er kein Schwert noch eine Waffe führte und doch den Ansturm jenes Heers, das wider ihn zu Felde zog, vernichtete, das bedeutet: Siehe, Tage kommen, da der Höchste die Erdbewohner erlösen wird. 30 Da wird gewaltige Erregung über die Erdbewohner fallen, 31 dass sie Kriege wider einander planen, Stadt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Reich gegen Reich. 32 Dann, wenn dies geschieht und wann die Zeichen eintreffen, die ich dir vorausgesagt, dann wird mein Sohn erscheinen, den du als Mann, der emporsteigt, gesehen hast.

33 Dann, wann alle Völker seine Stimme vernahmen, werden sie alle ihre Länder und wechselseitigen Kriege lassen; so wird sich ein unzählbares Heer an einem Punkte sammeln, wie du gesehen hast, dass sie von sich aus herankamen und ihn angriffen. — 35 Er selbst aber wird auf den Gipfel des Zionberges treten; 36 Zion

aber wird erscheinen und allen offenbar werden, vollkommen erbaut, wie du gesehen hast, dass ein Berg ohne Menschenhände losgehauen ward. 37 Er aber, mein Sohn, wird den Völkern, die wider ihn gezogen sind, ihre Sünden strafen — die sind dem Wetter gleich —; er wird ihnen ihre bösen Anschläge und ihre künftigen Qualen vorbehalten. — 38 Die sind wie Feuer —, dann wird er sie mühelos vernichten durch sein Geheiss (per legem) — das gleicht der Flamme.

39 Wenn du ihn aber ein anderes, friedliches Heer zu sich hast rufen und sammeln sehen, 40 das sind die zehn Stämme, die aus ihrem Lande fortgeführt sind in den Tagen König Josias . . . 49 Dann also, wann er das Heer der versammelten Heiden vernichten wird, wird er das Volk (Israel) soviel davon übrig ist, beschirmen. 50 Dann wird er ihnen noch viele grosse Wunder zeigen. 51 Da sprach ich: Herr Gott, zeige mir, weshalb ich den Mann aus dem Herzen des Meeres habe aufsteigen sehen. Er sprach zu mir: 52 Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen, noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tags.

Dass auch die Christologie des Esra zur «Apokalyptik» gehört, ist schon äusserlich durch die Visionen kenntlich, in die sie gekleidet ist. Aus dem Alten Testament sind nur solche Züge entnommen, die in den wunderbaren Rahmen der Bilder passen. So vor allem wieder Jes. 114, das hier ganz besonders ausgebeutet und ausgedeutet ist Kap. 13¹⁰ ff. 37 ff. Der Vers bildete schon in den Psalmen Salomos und bei Henoch einen markanten Zug im Christusbilde. Auch das Bild aus Micha 14 vom Wachs, das vor dem Feuer schmilzt, ist Kap. 13⁴ wie bei Henoch verwendet. Sonst erinnert fast kein Zug an alttestamentliche Vorbilder. Nur Daniel ist hier noch weit mehr als in den Bilderreden der eigentliche Prototyp des Apokalyptikers, der ihn Kap. 12¹¹ auch seinen Bruder nennt. Vgl. Kap. 7³³ mit Dan. 7⁹ Kap. 7⁹⁷ mit Dan. 12³ Kap. 8³³ mit Dan. 9²⁴ Kap. 11¹ ff. mit Dan. 7³ ff. 10—12 Kap. 13² mit Dan. 7² Kap. 13³ mit Dan. 7¹³ Kap. 13⁶ mit Dan. 2⁴⁵.

Doch ist der eigentlich messianische Inhalt von IV Esra nicht als freie Gestaltung des Danielischen Stoff-

materials durch unsern Apokalyptiker anzusehen. Vielmehr liegen seinem Stoffe auch andre, z. T. mythologische Traditionen zugrunde, die er mit Danielischen Stoffen kombiniert hat. An einigen Stellen lässt sich das noch deutlich erkennen und zeigt, wie fließend und gestaltungsfähig das messianische Dogma damals war.

In Dan. 74 wird das erste der vier Tiere, die aus dem Meere emporsteigen, als ein Löwe mit Adlerflügeln beschrieben. Dass das Adlergesicht in IV Esra 11 f. sich an dieses Danielische Vorbild anlehnt, geht nicht nur daraus hervor, dass hier auch der Adler aus dem Meere emporsteigt, Kap. 111, sondern wird Kap. 1211 noch ausdrücklich gesagt: Der Adler . . . das ist das vierte Weltreich, das deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist (Dan. 77 f.); ihm freilich ist es nicht so gedeutet. Wenn nun aber in IV Esra dem Adler aus dem Meere der Messias als Löwe, der aus dem Walde stürzt, entgegentritt, so ist das gewiss nicht freie Umgestaltung des Danielischen Bildes, für die auch nicht der geringste Anlass vorgelegen hätte, zumal der Messias später, in Kap. 13, als Mensch, der aus dem Meere steigt, geschildert wird. Vielmehr liegt dem Bilde des Messias als Löwen eine selbständige Tradition zugrunde, die auch Ap. Joh. 55 wieder auftaucht vgl. Hen. 499 f. Der Apokalyptiker hat nur beide Stoffe verbunden.

Dasselbe lässt sich auch in dem Gesicht vom Menschen aus dem Meere nachweisen.

Dass der Mensch aus dem Meere der Menschensohn aus Dan. 7 sei, bezweifelt Gunkel mit Recht (S. 3961). Denn dieser kommt vom Himmel, und es ist kein Grund zu einer so sonderbaren Aenderung dieser Vorstellung für den Apokalyptiker ersichtlich. Im Gegenteil; ihm ist die Tatsache selbst befremdlich, dass der Menschensohn aus dem Meere emporsteigt. Das zeigt sein ungenügender

Versuch, sie zu deuten Kap. 13⁵ f. Denn die Verborgenheit des Messias war auch im Himmel garantiert. Gunkel denkt daher an einen Gestirngott, der aus dem Meere taucht, zum Himmelsberg emporsteigt, seine Feinde mit seinen glühenden Strahlen verbrennt und dann sein Friedensreich stiftet (S. 397 n). Der Apokalyptiker kannte natürlich den ursprünglichen Sinn seines Stoffes auch nicht. Dass es aber fremder Stoff ist, geht noch weiter daraus hervor, dass der Mensch aus dem Meere seinen Beruf, Welterlöser zu sein Kap. 13²⁶, nicht erfüllt. Sondern er wird für Esra zum Messias des jüdischen Volkes.

Ein Zug der aus Daniel eingetragen ist, besteht in dem Losschlagen eines Berges. In Dan. 244 f. heisst es nämlich: «In dieser Zeit wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und sein Reich wird . . . alle jene Reiche zertrümmern. . . . wie du geschaut hast, dass sich vom Berge ein Stein ohne (Zutun von Menschen-)Hände(n) losriss». In IV Esra 136 ist es der Messias, der den Berg losschlägt. Aber in Vers 36 wird die Deutung dieses Zuges, dass das bisher verborgene Zion allen offenbar wird, damit begründet, «dass ein Berg ohne Menschenhände losgehauen ward». Das stimmt nicht mit dem Gesicht sondern mit Dan. 245. Ungenügende Deutungen liegen auch in Vers 37 f. vor (vgl. Gunkel zu den Versen). Sie sind der beste Beweis dafür, dass der Stoff, den der Verfasser deutet, nicht von ihm selbst gestaltet ist. Aus Daniel eingetragen sind noch die Wolken des Himmels in Vers 3, ein Zeichen, dass der Apokalyptiker Dan. 713 messianisch gedeutet und mit seinem Mann aus dem Meere identifiziert hat.

Es ist höchst interessant, an solchen Beispielen zu sehen, wie neue Christologien entstehen, auch wenn

der Ursprung der verschiedenen Traditionen für uns vorerst noch eine fragliche Vermutung bleibt.¹

Trotz dieser Kombinationen bleiben in IV Esra eigentlich drei verschiedene Christusbilder stehen: Der Christus in Kap. 728 f., der nach 400 Jahren stirbt; der Löwe im Adlergesicht Kap. 11 f., der als Weltrichter auftritt und der Mann aus dem Meere Kap. 13, der den Beruf des Weltrichters und Erlösers Israels in sich vereinigt. Aber der Verfasser hat diese drei Bilder durch Zusätze (vielleicht auch Auslassungen) und Rückweisungen untereinander verbunden und zu einer möglichst einheitlichen Christologie gestaltet. Denn der Löwe im Adlergesicht ist nach Kap. 1144 und 123 ursprünglich der letzte Weltrichter. Da aber Esra das letzte Gericht ausdrücklich Gott reserviert hat (Kap. 66), so heisst es Kap. 1146, dass die Welt nach Vernichtung des Adlers aufatmen wird, «um dann des Gerichtes und der Gnade ihres Schöpfers zu harren». Und in Kap. 1234 wird bei der Deutung ganz ausdrücklich auf den Tag des Gerichts zurückgewiesen «über den ich zu dir am Anfange gesprochen habe» (Kap. 733 ff.).

Auch in Kap. 13 passt die Deutung in Vers 37 f. auf ein nur vorläufiges Gericht des Messias nicht recht zur Schilderung seines Auftretens im Gericht selbst Vers 3. 9 ff., ebenso scheint die Beschränkung seiner Regierung auf die «Uebriggebliebenen» mit Ausschluss der «Entschlafenen» (Vers 24) Nachtrag zu sein (vgl. Gunkel S. 397 s), um das Bild der Endzeit möglichst einheitlich zu gestalten.

¹ Höchst wahrscheinlich ist auch schon der Menschensohn in Dan. 713 Tradition und hängt in seinem Ursprunge mit den verschiedenartigen Spekulationen über den himmlischen Menschen bei IV Esra, Philo, Paulus, den Rabbinen und Gnostikern zusammen (Gunkel, S. 396 l, vgl. unten Abschnitt 9).

Der Verlauf derselben ist folgender :

V o r s p i e l : grausige Zeichen und Wehen Kap. 552 ff., 620 ff. vgl. 1. Kor. 726 ff.

1. A k t : Das messianische Zeitalter. Der Messias erscheint vom Himmel mit seinen Heiligen ; mit ihm das himmlische Jerusalem und das Paradies.

Gegen ihn versammelt sich die ganze feindliche Weltmacht, um von ihm gerichtet und im Augenblick vernichtet zu werden.

Hierauf führt der Messias die zerstreuten Stämme mit Glanz zurück und regiert das beseligte Volk auf dem Zionsberge 400 Jahre lang in Friede und Freude.

Dann stirbt der Messias und alle mit ihm. Sieben Tage Schweigen der Urzeit.

2. A k t : Der neue, selige Aeon erwacht. Die Posaune erschallt. Die Toten stehen auf. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron.

Das Weltgericht beginnt und dauert eine Jahrwoche. Den einen bringt es Seligkeit, den andern Verdammnis.

Zuletzt aber verschwindet alles, und es bleibt allein der Glanz der Herrlichkeit des Höchsten.

Suchen wir nun wieder Wesen und Bedeutung des Christus zu bestimmen.

Zunächst steht auch hier die Präexistenz des Christus fest Kap. 1232 ; 1326, 52 ; 149. Der Höchste bewahrt ihn bis zum Ende Kap. 1232 und zwar im Himmel, von wo ihn auch Esra Kap. 728 erwartet, trotzdem er nach Kap. 13 aus dem Herzen des Meeres aufsteigt. Dass der Messias nebenbei auch Sohn Davids ist Kap. 1232, ist lediglich traditionelle Bezeichnung. Er soll weder geboren werden noch etwa «Fleisch» annehmen. Sondern, wie er im Himmel ist, erscheint er auf Erden. Dort herrscht er ja auch über das himmlische Jerusalem, das mit ihm herabkommt Kap. 727, und dessen strahlender Glanz und

wundervolle Herrlichkeit (Kap. 1050) eben auch überirdisch ist. An einen blossen Menschen ist bei dem Messias in IV Esra in keiner Weise zu denken. Nicht einmal, dass er nach 400 Jahren stirbt, darf als ein «menschlicher Zug» angesehen werden. Viel eher ist mit Gunkel die Analogie anderer Religionen heranzuziehen, in denen «das Sterben der Götter nicht auffällig ist, sondern eine grosse Rolle spielt, wie der Tod des Osiris, des Herkules, des Zeus in Kreta u. a.» S. 370 i.

Auf der andern Seite ist allerdings auch die Bezeichnung des Christus als Sohn Gottes (Kap. 728. 29. 1332. 37. 52. 149) nicht in dem wesenhaft metaphysischen Sinne zu verstehen wie bei Paulus. Der Ausdruck ist in IV Esra ebenso traditionelle Bezeichnung des Christus wie der «Mensch» oder «Mann» in Kap. 133. 12. 25; vgl. z. B. ϕ 2. Metaphysisch betrachtet gehört auch der Christus in IV Esra weder unter die Kategorie «Gott» noch unter die Kategorie «Mensch». Er ist das von Gott mit übernatürlichen Kräften zur Herbeiführung der Endzeit ausgestattete präexistente Wesen wie bei Henoch. Denn, wenn auch seine innere Ausrüstung nicht näher beschrieben ist, so setzt doch der Feuerstrom, der zur Vernichtung der Feinde aus seinem Innern kommt, den Vollbesitz des Geistes Gottes voraus vgl. Jes. 112 ff.

Im übrigen ist die Aufgabe des Messias bei IV Esra wieder dieselbe wie in den Psalmen Salomos und bei Henoch: Vernichtungsgericht über die Feinde Israels und Aufrichtung des messianischen Reiches. Nur tritt die irdisch-nationale Beschränktheit der jüdischen Messias-hoffnung hier noch viel klarer zutage als bei Henoch. Ja, sie wird durch die reinliche Trennung der Messias-herrschaft von dem Weltgerichte Gottes und der Ewigkeit prinzipiell festgelegt. Der Messias ist nicht mehr Weltrichter wie bei Henoch; zu seiner Aufgabe gehört

nicht mehr das Gericht über die Engel, sondern nur noch das über die feindlichen Weltmächte. Deshalb hat auch die Präexistenz keine sachliche Bedeutung mehr für das Wesen des Messias; die kosmologischen und metaphysischen Ansätze, die wir bei Henoch fanden, fallen weg.¹

In der Auffassung des messianischen Reiches als eines Zwischenreiches besteht hauptsächlich der Unterschied gegenüber den bisher besprochenen Christologien. Dem Apokalyptiker steht wohl praktisch die Hoffnung auf das messianische Reich näher; aber theoretisch beschäftigt er sich mehr mit dem Weltgerichte Gottes. Das Problem, warum so viele in der Welt, die doch Gott geschaffen hat und liebt, zugrunde gehen, wird ihm zur quälenden Frage Kap. 748 ff. 81 ff. Allerdings steht es ihm als Juden von vornherein fest, dass die Heiden verloren gehen müssen; aber grade deshalb wird ihm die Frage nach dem «warum» zum Problem. Er löst es wie Paulus Röm. 5 durch Rückgang auf die Uebertretung Adams Kap. 34 ff. 21 ff. 7116 ff. und durch die Theorie vom bösen Keim Kap. 320 ff; 44; 722 vgl. Röm. 77 ff. Daraus ergibt sich aber nicht nur im allgemeinen die Sündhaftigkeit aller Kap. 768. 835, sondern auch speziell der Juden vgl. bes. Kap. 817. 31 ff. Dann kann aber das Weltgericht nur von Gott selbst als dem gerechten Weltrichter und nicht nach nationalem, sondern nach individuell ethischem Gesichtspunkte abgehalten werden Kap. 7105. 1435. Damit wird aber auch die Heilsgewissheit des Juden in Frage gestellt Kap. 322. 424. 764. 67—69. 119 ff. 817 f. 931 ff.

Aber das Problem wird nur berührt, nicht gelöst.

¹ Veranlasst ist dieser Rückgang möglicherweise durch Polemik «gegen die Christologie der neutestamentlichen Spekulation oder einer verwandten jüdischen Richtung.» (Gunkel zu Kap. 66, S. 364r).

Vielmehr bleibt es für den Apokalyptiker Dogma: Israel wird gerettet, die Heiden gehen verloren. «So gehe nun dahin die Menge, die für nichts geachtet ist; gerettet aber bleibe meine Beere, mein Spross, die ich mit vieler Mühsal bereitet» Kap. 9²². Die Welt ist um Israels willen geschaffen. Israel ist das Volk Gottes, sein Erstgeborener, sein einziger Sohn; die Heiden sind für nichts geachtet, sind dem Speichel gleich Kap. 6⁵⁵—59 vgl. Jes. 40¹⁵ LXX.

Hieraus geht hervor, dass die erweiterte Perspektive von Adam bis zum Weltgericht für IV Esra noch nicht die Deutlichkeit und Bedeutung gewonnen hat, die ihr sachlich zukommt. Praktisch bleibt sein Blick beschränkt auf die Periode von Abraham bis zum Messias, oder, wie der Apokalyptiker geheimnisvoll sagt: von Abraham bis zu Abraham Kap. 68. Die Annahme des Zwischenreiches ist gewissermassen der Garantieschein, den der Apokalyptiker der nationalen Zukunftshoffnung seines Volkes gegenüber dem allgemeinen Weltgerichte Gottes ausstellt.

Dasselbe Problem hat den hellenistischen Juden Paulus auch gequält; aber während es der Apokalyptiker noch beiseite zu schieben vermocht hat, hat Paulus durch seine Bekehrung die Lösung gefunden.

d) Die syrische Baruch-Apokalypse.

Kap. 29³. Nachdem das, was sich in jenen (zwölf) Abschnitten (der Drangsale) ereignen wird, vollendet ist, alsdann wird der Messias anfangen, sich zu offenbaren . . . 30¹ und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich vollendet, wird er in Herrlichkeit (in den Himmel) zurückkehren. Alsdann werden alle, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen.

Kap. 39⁷. Wenn die Zeit seines (des vierten Weltreiches) Endes herbeigekommen ist, dass es zu Falle kommen wird, alsdann wird sich die Herrschaft meines Messias offenbaren, die der Quelle und dem Weinstocke gleicht. Und wenn sie erschienen ist, wird sie seine (des vierten Weltreiches oder dessen Regenten Kap. 40¹) ganze grosse Schar ausrotten.

Kap. 40. (Deutung der Zeder); 1 Der letzte Regent, der alsdann (existiert), wird lebend übrig bleiben, wenn seine ganzen grossen Scharen vernichtet werden, und wird gefesselt werden. Und sie werden ihn auf den Berg Zion hinaufschaffen, und mein Messias wird ihn zur Rede stellen wegen aller seiner Freveltaten, und er wird zusammenbringen und vor ihn hinlegen alle die Taten seiner Scharen. 2 Und nachher wird er ihn töten, und den Rest meines Volkes, der sich in dem Lande, das ich erwählt habe, vorfindet, wird er beschützen. 3 Und seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden.

Kap. 70^a. Alle, die sich retten und allen den vorher erwähnten (Gefahren) entgehen . . . die werden den Händen meines Knechtes, des Messias, überantwortet werden. 10 Denn die ganze Erde wird ihre Bewohner verschlingen. 71^a. Das heilige Land aber wird sich dessen erbarmen, was zu ihm gehört, und wird zu jener Zeit seine Bewohner beschirmen.

Kap. 72^a. Höre aber auch betreffs des hellen Blitzes, der am Ende nach dem schwarzen Wasser kommen soll. Damit hat es folgende Bewandtnis. 2 Nachdem die Wunderzeichen, von denen früher zu dir geredet worden ist, gekommen sein werden — wenn die Völker in Verwirrung gesetzt werden und die Zeit meines Messias kommen wird —, da wird er alle Völker berufen, und einige wird er am Leben erhalten und einige töten

Kap. 73^a. Und nachdem er alles, was in der Welt ist, gedemütigt und sich für immer auf den Thron seines Königreichs gesetzt haben wird, alsdann wird sich Wonne offenbaren und Ruhe wird erscheinen. 2 Und alsdann wird Gesundheit herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen. Und Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen, und Freude wird auf der ganzen Erde einherwandeln, 3 und es wird auch niemand vorzeitig sterben, und nicht wird sich plötzlich etwas Widriges ereignen. 4 Und Prozesse und Anklagen und Rachetaten und Blut(schuld) und Begierden und Neid und alles dem Aehnliche wird der Verdammung anheimfallen, indem es ausgerottet werden soll. 5 Denn diese (Laster) sind es, die diese Welt mit den Uebeln erfüllten, und um ihretwillen geriet das Leben in arge Verwirrung. 6 Und die wilden Tiere sollen aus dem Walde kommen und den Menschen zu Diensten sein, und die Nattern und Drachen werden aus ihren Löchern herauskriechen, um sich den kleinen Kindern zur Verfügung zu stellen. 7 Und auch die Weiber werden alsdann keine Schmerzen mehr (zu leiden) haben, wenn sie gebären, und nicht werden sie sich quälen, wenn sie die Früchte ihres Mutterschoßes zur Welt bringen. Kap. 74^a. Und in jenen Tagen werden sich die Schnitter nicht abmühen, und die, welche bauen, sich nicht abarbeiten. Denn von selbst werden die Arbeiten weiteren Fortgang

haben, samt denen, die daran arbeiten in vieler Ruhe. 2 Weil jene Zeit das Ende dessen ist, was vergänglich ist, 3 darum wird das, wovon vorher die Rede gewesen ist, in ihr geschehen. Darum ist sie ferne von den Bösen und nahe denen, die nicht sterben. 4 Das ist der helle Blitz, der nach dem letzten schwarzen Wasser gekommen ist.

Die Christologie der Baruchapokalypse ist der in IV Esra sehr ähnlich.¹ Nach der Zeit der Drangsale (Kap. 27) tritt der Messias aus seiner himmlischen Verborgenheit hervor Kap. 29 3, 30 1, 39 7. Dass der Messias prä-existent ist, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt. Aber das geht schon daraus hervor, dass seine «Ankunft» als eine «Offenbarung» beschrieben wird Kap. 30 1. Und es heisst dort, dass er nach seiner Herrschaft sich «wendet», d. h. in den Himmel zurückkehrt. Endlich wird Vers 8 f. sein Kommen in einem Blitze vom Himmel geschaut vgl. Matth. 24 27 (Luk. 17 24).

Das Werk des Messias ist zunächst wieder die Vernichtung der Feinde Kap. 39 7 und das Gericht über die Heidenvölker Kap. 72 2—6 vgl. 69 9. Der letzte Regent des Römerreiches wird noch besonders von ihm auf dem Berge Zion zur Rede gestellt und dann getötet. Dann herrscht der Messias als Friedenskönig Kap. 73 1 über das wunderbar gesegnete Land und Volk (Kap. 73 vgl. 29 4—7). Zur Schilderung der *καὶ τὸν ζῶντων* ist Kap. 73 6 auch Jes. 11 wieder ausgebeutet. Im Unterschiede zu IV Esra scheinen noch Ap. Bar. 30 1 auch die verstorbenen Gerechten am messianischen Heile teilzunehmen, da alle, die in der Hoffnung auf den Messias entschlafen sind, auferstehen sollen.

Doch ist das wohl nicht die Anschauung unseres Apokalyptikers, sondern nur die Meinung der ursprüng-

¹ Das Abhängigkeitsverhältnis ist noch strittig, kommt aber für uns nicht in Betracht.

lichen Christologie, die der Verfasser hier verarbeitet hat. Denn in Ap. Bar. sind wie in IV Esra drei verschiedene christologische Traditionen in das Schema des messianischen Zwischenreiches eingepasst.

Die erste Tradition haben wir in Kap. 29. 30. Wenn die Drangsale ihren Höhepunkt erreicht haben, kommt der Messias als Beschirmer des hl. Landes und zwar ausdrücklich nur für die, «die sich in jenen Tagen in diesem Lande befinden Kap. 29 2». Bei Beginn seiner Ankunft geschieht die wunderbare Umwandlung Palästinas in ein Schlaraffenland Vers 4—8; bei ihrer Vollendung die Auferstehung der Gerechten Kap. 30 1 f. Die messianische Zeit ist dann das Ende der Zeiten Kap. 29 8, 30 3.

Für unsern Verfasser ist sie aber nicht das Ende, sondern eine Zwischenzeit. Dazu hat er sie gemacht, indem er den Messias Kap. 30 1 b in den Himmel zurückkehren lässt. Dieser Satz stört deutlich den Zusammenhang. Denn nach Vers 1 a hat der Messias eben seine Ankunft vollendet; und Vers 1 c setzt seine Gegenwart noch voraus, da er ja von der Auferstehung derer redet, die in der Hoffnung auf den Messias entschlafen sind. Der Apokalyptiker musste aber die Rückkehr des Messias zwischen Kap. 30 1 a und 1 c legen, weil nach seiner Anschauung die Auferstehung, auch der Gerechten, erst nach der Zwischenzeit des messianischen Reiches stattfindet Kap. 50 2, 51 1 ff., 85 15.

Die zweite Christologie ist die Vision vom Weinstock und der Zeder, zu der der Wald und die Quelle wohl auch ursprünglich nicht gehört haben Kap. 35—40. (Zum Weinstock vgl. Joh. 15 und den ἄμπελος Δαυεὶδ in Didache 9 2). Hier geht die Zeder gegenüber dem Weinstock in Flammen auf. Dass es für sie dann noch eine letzte Zeit geben soll, in der sie wiederkommen und noch mehr Pein erleiden soll Kap. 36 11, ist entschieden eine Zutat,

die nicht zu dem Gleichnis passt. In der Deutung ist der Weinstock der Messias, der das Weltreich und dessen Regenten richtet. Danach wird «seine Herrschaft beständig sein für immer — bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt» Kap. 403. Auch hier empfindet man die zweite Hälfte des Verses sofort als Zutat, während die ewige Dauer der Herrschaft des Messias sehr gut zum Schlusse der Vision passt, nach der zuletzt der Weinstock inmitten einer Ebene voll Blumen steht, «die nicht verdorren» Kap. 37.

Nicht anders steht es mit der Vision von der aus dem Meere aufsteigenden Wolke und dem leuchtenden Blitze. Die Wolke, aus der zwölfmal abwechselnd schwarzes und weisses und zuletzt noch einmal ganz schwarzes Wasser fliesst, wird auf die verschiedenen bösen und guten Perioden der Geschichte von Adam ab gedeutet. Der ganzen Weltgeschichte macht dann das Erscheinen des Messias — in der Gestalt des leuchtenden Blitzes — ein Ende, wie man annehmen sollte, durch Vernichtung der Welt oder der Heidenvölker. In der Deutung werden aber nur die Völker vernichtet, die Israel gekannt und geknechtet haben. Die andern unterwerfen sich der Weltherrschaft des Messias. Dieser setzt sich Kap. 731 in Frieden «für immer» auf den Thron seines Königreiches. Aber in Kap. 742 wird die messianische Zeit nur als Ende dessen, was vergänglich, und als Anfang dessen, was unvergänglich ist, bezeichnet. Sie ist nach Vers 3 «ferne von den Bösen und nahe denen, die nicht sterben». Damit hat sie der Verfasser zur «Zwischenzeit» degradiert.

Ich bin mir wohl bewusst, mit dem Vorstehenden keine zwingenden Beweise gegeben zu haben; aber da sich für die ausgesprochene Vermutung in allen drei christologischen Abschnitten unsrer Apokalypse Anhalts-

punkte finden, so gewinnt dieselbe in hohem Grade an Wahrscheinlichkeit.

Dass der Verfasser drei christologische Traditionen an verschiedenen Stellen seines Werkes verwertet, zeigt sein grosses praktisches Interesse an dem Dogma vom Messias. «An die Lichtgestalt des Messias hat er das Kommen seiner Zukunftsbilder angeknüpft» (Rothstein, S. 404).

Aber theoretisch steht auch unserm Apokalyptiker das eigentliche Ende der Welt mit der allgemeinen Auferstehung (Kap. 50 2, 51 1 ff., 52 3, 85 12 ff.) und dem gewaltigen Gerichte Gottes im Vordergrund des Interesses, und zwar wie bei IV Esra infolge der veränderten Weltanschauung. Denn auch Baruch kennt zwei von Gott geschaffne Welten Kap. 83 8: die gegenwärtige verderbliche und vergängliche und die zukünftige herrliche und unvergängliche. «Es vergeht alles, was verweslich ist, und es geht dahin alles, was stirbt die ganze jetzige Zeit die befleckt ist durch Sünden Denn es gibt eine Zeit, die nicht vergeht, und es kommt eine Periode, die ewig bleibt, die neue Welt Kap. 44 9 ff.» Es ist die Welt, die jetzt unsichtbar und verborgen ist Kap. 51 8. Die jetzige Welt ist für die Gerechten Mühe und Arbeit bei vieler Anstrengung, jene Welt dagegen eine Siegeskrone in grosser Herrlichkeit Kap. 15 7. Sie empfangen die Gerechten als Lohn, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird Kap. 14 12 f., 32 6, 54 16.

Der Apokalyptiker hat sich aber in den Gedanken dieser neuen, immateriellen Welt noch nicht so tief versenken können, dass er darüber seine materiellen und vor allem nationalen Hoffnungen auf das messianische Reich auf Erden vergessen hätte. Das hat kein Jude — auch Paulus nicht — ganz vermocht. Zion und das hl. Land sind ihm so sehr religiöse Güter, dass er sie nicht aus

seinem Zukunftsbilde zu eliminieren vermag. Im Blick auf die «zukünftige Welt» ist ihm einzig der mit der Auferstehungshoffnung verbundene Begriff des «ewigen Lebens» wertvoll, sowie der Triumph Gottes über alle Feinde und alles Böse in dem letzten grossen Weltgerichte Kap. 20 4, 49—51, 57 2, 59 8, 83 7, 85 12 ff. Alles übrige erhofft er vom messianischen Reiche.

Je mehr Gewicht aber auf die apokalyptische Anschauung der beiden Welten gelegt wurde, umso grösser musste die Spannung zwischen ihr und der nationalen Zukunftshoffnung werden, umsomehr der Widerspruch zwischen beiden ins Bewusstsein treten. Eine ungeheure Verschärfung musste diese Spannung erfahren, wo sich, wie bei Paulus, mit der apokalyptischen Erwartung der hellenistische Dualismus von Geist und Materie verband. Denn dann war die Möglichkeit einer Gerechtigkeit aus Glauben oder Werken eigentlich für alle Menschen prinzipiell verneint. Eine Lösung des Widerspruchs konnte dann nur dadurch herbeigeführt werden, dass der Messias als Welterlöser mit der Sünde der Menschheit in Beziehung gesetzt wurde. Das ist aber durch die Bekehrung des Paulus geschehen.

e) Die Testamente der XII Patriarchen.¹

Test. Levi 2 (Der Engel, der Levi bis in den 3. Himmel geführt hat, spricht zu ihm): «Du wirst noch vier andere Himmel sehen, glänzender und unvergleichlich, wenn du dort hinaufgegangen sein wirst. Denn du wirst nahe bei dem Herrn stehen und wirst sein Diener sein, und wirst den Menschen seine Geheimnisse verkündigen, und über den, der Israel erlösen soll, wirst du Botschaft bringen

18 «Nachdem ihre (der gottlosen Priester) Bestrafung vom Herrn erfolgt ist, wird dann der Herr dem Priestertum einen neuen Priester erwecken, welchem alle Worte des Herrn werden erfüllt

¹ Die eingeklammerten Stellen sind nach Schnapp bei Kautzsch christlichen Ursprungs.

werden. Und er selbst wird ein Gericht der Wahrheit halten auf der Erde in einer Menge von Tagen. [Und es wird sein Stern am Himmel aufgehen] wie ein König, [ausstrahlend Licht und Erkenntnis wie durch die Sonne am Tage]. Und er wird verherrlicht werden auf der Erde [bis zu seiner Aufnahme]. Dieser wird leuchten wie die Sonne auf der Erde und jedes Dunkel von der Erde wegnehmen, und es wird Friede auf der ganzen Erde sein. Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen, und die Erde wird sich freuen, und die Völker werden frohlocken, und die Erkenntnis des Herrn wird ausgegossen werden auf der Erde wie Wasser der Meere. Und die Engel der Herrlichkeit des Angesichtes des Herrn werden sich über ihn freuen. Die Himmel werden sich öffnen und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit kommen mit väterlicher Stimme wie von Abraham, dem Vater Isaaks. Und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn gesprochen werden und der Geist des Verstandes und der Heiligung wird auf ihm ruhen [in dem Wasser]. Er selbst wird die Majestät des Höchsten seinen Söhnen geben in Wahrheit bis in Ewigkeit. Und er wird keinen Nachfolger haben bis in die fernsten Geschlechter bis in Ewigkeit. Und zur Zeit seines Priestertums wird jede Sünde vergehen und die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun. [Die Gerechten aber werden bei ihm Ruhe finden]. Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens, und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein. Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten. Und der Herr wird frohlocken über seine Kinder, und der Herr wird Wohlgefallen haben an seinen Geliebten bis in Ewigkeit. Dann wird Abraham jauchzen und Isaak und Jakob. Und ich werde mich freuen, und alle Heiligen werden Frohlocken anziehen.

Test. Juda 24: Es wird aber der Herr über sie Spaltungen gegeneinander herbeiführen und es werden beständige Kämpfe in Israel sein, und durch fremde Völker wird mein Königreich vernichtet werden, bis das Heil Israels kommt [bis zur Erscheinung des Gottes der Gerechtigkeit], dass Jakob in Frieden ruht und alle Heiden. Und er selbst wird die Macht meines Königreichs bewahren bis in Ewigkeit. Denn mit einem Eide hat mir der Herr geschworen, mein Königtum nicht auszutilgen von meinem Samen bis in Ewigkeit.

Test. Juda 24 f. (nach der armenischen Uebersetzung): Hierauf wird der Stern des Friedens aufgehen und unter den Menschen ruhig wandeln; und die Himmel werden sich auftun und die Segnungen des hl. Vaters herabströmen, und er wird den Geist der Wahrheit über uns ausgiessen, und ihr werdet ihm zu Pflegekindern der Wahrheit sein und nach seinen Satzungen wandeln, nach den ersten und nach den zweiten. Alsdann wird aus mir der Spross

ausgehen und das Szepter des Königtums sprossen und aus eurem Wurzelstamme der Grund gelegt werden. Aus demselben wird der Stab der Gerechtigkeit den Heiden entspiessen, um zu richten und zu retten alle, die ihn anrufen. Und hernach wird Jakob lebendig werden und Israel auferstehen, und ich und meine Brüder, wir werden Fürsten unsrer Stämme werden Und der Herr wird Levi segnen, und der Engel des Angesichts mich und sie werden zu Völkern des Herrn und zu einer einzigen Sprache werden. Und es befinde sich (in) euch nicht der Geist des Irrtums; denn die unreinen Geister werden in das ewige Gericht geworfen werden, und diejenigen, welche in Trauer endeten, werden auferstehen, und jene, welche für Gott starben, werden erwachen, und die Hirsche Jakobs werden laufen, und die jungen Kühe Israels werden hüpfen, und alle Völker werden den Herrn ewig verherrlichen.

Dass auch diese Christologien jüdischen Ursprungs sind, ist besonders durch das Fehlen grade der bestimmt christlichen Abschnitte im armenischen Texte erwiesen (vgl. Schnapp bei Kautzsch, S. 459). Sie bilden aber auch inhaltlich so sehr einen integrierenden Bestandteil beider Testamente und stimmen auch mit der Grundanschauung des ganzen Buches so gut überein, bieten auch so wenig Berührungspunkte mit dem spezifisch Christlichen, dass ihr Grundstock jüdisch sein muss, wenn auch die Möglichkeit christlicher Uebearbeitung noch hier und da besteht.

Ihre Grundanschauung kommt äusserlich dadurch zum Ausdruck, dass Levi, das Priestertum, an erster, Juda, das Königtum, an zweiter Stelle steht Test. Juda 25. Daher bewegt sich auch die Ausführung über das Königtum Judas nur in allgemeinen Wendungen im Anschluss an Gen. 49. Test. Juda 22. 24.

Der eigentliche Messias der Testamente ist der neue Priester Levi 18, der dort auch «wie ein König» erscheint.

Er ist im höchsten Himmel bei Gott verborgen (Test. Levi 2) und wird bei Beginn der Heilszeit «erweckt», um für ewig das Priestertum in Herrlichkeit zu verwalten.

Sein Wesen ist daher ein übermenschliches, mit göttlichen Gaben des Geistes der Weisheit und Heiligkeit ausgestattetes. Seine äussere Erscheinung ist Herrlichkeit: er leuchtet wie die Sonne auf der Erde.

Seine Aufgabe ist zunächst, Gericht abzuhalten in einer Menge von Tagen. Aber das Gericht ist ein inneres, ein Gericht der Wahrheit; nicht ein Verderben äusserer Feinde, sondern ein Wegnehmen des Dunkels und der Sünde. Mit diesen Mächten der Finsternis hat es der Messias der Testamente zu tun: Beliar wird von ihm gebunden und seine Gesellen werden unter die Füsse der Heiligen getan (vgl. die analoge Vorstellung Röm. 16 20).

So wird Friede auf der ganzen Erde sein. (In ganz ähnlicher Weise ist bei Paulus der Begriff des Friedens mit der Ueberwindung des Satans verbunden Röm. 16 20 ἡ θεὸς τῆς εἰρήνης 15 33). Das Friedensregiment des Messias erstreckt sich über alle Völker der Erde und steht in innerlicher Beziehung zu seinen Untertanen, die darum auch seine Söhne und Kinder heissen. Er verleiht ihnen die Herrlichkeit des Herrn und gibt ihnen Gewalt über die bösen Geister. Menschen und Engel freuen sich über ihn; Himmel und Erde sind durch ihn vereinigt.

Auch die Christologie der Testamente entspricht demnach in ihrem Kern dem Schema der jüdischen Christologie überhaupt. Der Messias ist auch hier das übermenschliche, mit göttlichen Geistgaben ausgerüstete Wesen, das das Gericht abhält und das Friedensreich der Endzeit aufrichtet.

Aber diese Christologie ist in den Rahmen eines ethischen Dualismus gespannt. Beliar und seine Scharen böser Geister beherrschen die Welt und die Herzen der Menschen. Sie haben die Heiden zum Götzendienst verführt (Test. Naphtali 3 vgl. 1. Kor. 12 1). Von ihnen die Menschen zu befreien, sie zu entsündigen und zu heiligen, ist daher die Aufgabe des Messias. Darum tritt

er nicht als König, sondern als der neue Priester auf. Darum besteht sein Gericht nicht in der Vernichtung äusserer Feinde, sondern ist ein inneres Gericht der Wahrheit. Daher auch der Anflug von Universalismus des Heils, der aber im Grunde nicht ernst zu nehmen ist. Im Mittelpunkte steht doch auch hier nur die nationale Hoffnung auf die Erlösung Israels (Test. Levi 2. 4. 5. Juda 22. Naphtali 4. 8. Asser 7. Benjamin 10). Die Bekehrung der Heiden scheint an manchen Stellen erst spätere Zutat zu sein z. B. am Schluss von Test. Juda 24 und 25 vergleiche Schnapp, S. 478 a; auch wird für die Rettung Israels ausdrücklich das Verdienst der Väter in Anspruch genommen Test. Asser 7, Levi 15. Doch ist in der Tat die nationale Zukunftshoffnung dadurch etwas erweicht, dass die Heidenvölker, soweit sie den Herrn anrufen, an dem Endheil teilnehmen. Als Schauplatz desselben gilt zwar vornehmlich Palästina, wohin auch die Zerstreuten versammelt werden (Test. Juda 23. 25, Sebulon 9, Dan 5, Asser 7, Benjamin 9. 10); aber daneben kommt auch die ganze Erde, ja Himmel und Erde zusammen in Betracht Test. Levi 18. Endlich kommt der universalistische Zug auch noch sehr bedeutungsvoll dadurch zum Ausdruck, dass der Messias mit Adam in Beziehung gesetzt wird Test. Levi 18. Der Messias ist hier auf dem Wege vom nationalen Befreier zum universalen Sünderheiland.

In dem scharfen Gegensatz von Gott und Teufel liegt die besondere Verwandtschaft der Testamente mit der paulinischen Lehre. Aber in der letzteren ist der Gegensatz mit dem anthropologischen Dualismus von Fleisch und Geist verbunden, durch den erst die Christologie die scharfe Wesensbestimmtheit und universale Bedeutung erlangt hat, die sie in der paulinischen Lehre besitzt.

Ueberblicken wir noch einmal kurz die besprochenen Christologeen, so tritt uns als gemeinsamer Kern aller das Bild des jüdischen Messias entgegen, wie wir es auch schon in der Christologie des Paulus gefunden haben vgl. Abschnitt 7.

Der Messias ist die einzigartige, übermenschliche Persönlichkeit der Endzeit, die, von Gott mit übernatürlichen Geistesgaben der Weisheit und der Kraft ausgerüstet, auf sein Geheiss am Ende der Tage aus der Verborgenheit hervortritt, um dem auserwählten Volke das verheissene Heil zu bringen und das erhoffte Reich Gottes aufzurichten.

Aber dieses grosse Leitmotiv, das alle jüdischen Christologeen durchzieht, ist doch in den einzelnen auf die verschiedenste Weise variiert, je nach dem Interesse und der Weltanschauung des betreffenden Schriftstellers oder der Kreise, aus denen es stammt.

Was zunächst das Wesensverhältnis des Messias zu Gott und den Menschen betrifft, so ist dasselbe nirgends näher bestimmt. Der Messias ist ebensowenig blosser Mensch wie Sohn Gottes im metaphysischen Sinne. Man hat darüber noch nicht reflektiert. Bei IV Esra heisst er sowohl Sohn Gottes wie Sohn Davids. Beides sind messianische Bezeichnungen ohne Wesensbestimmung. Gemeinsam ist allen Christologeen nur die Vorstellung, dass der Messias über alle Menschen, Engel und Geschöpfe Gottes erhaben, aber Gott selbst durchaus subordiniert ist.

Auch der Präexistenzgedanke bringt zu der Wesensbestimmung des Messias zunächst nichts neues hinzu. Er dient vielmehr nach altjüdischer Weise dem Bedürfnis der Heilsgewissheit und erklärt das plötzliche Auftreten des Messias aus der Verborgenheit. Daher erscheint er auch, wo er auftritt, als etwas Selbstverständliches in der Ge-

meinschaft der andern Präexistenzvorstellungen und nicht als ein unerhörtes und völliges Novum, wie Bousset sagt (Die Religion des Judentums, S. 251). In manchen Schriften wird er gar nicht ausdrücklich erwähnt, auch wo er vorausgesetzt ist (Ap. Bar. Test. XII Patr.). Er musste aber umso mehr an Deutlichkeit und Bedeutung gewinnen, je transzendentaler die Zukunftshoffnung wurde, je mehr man das Heil der Zukunft vom Himmel erwartete (Hen. IV Esra). Da konnte es sogar zu Ansätzen von kosmologischen Spekulationen an die Gestalt des prä-existenten Messias kommen (Hen. 41 9).

In allen Christologeen, so verschieden sie auch sonst sind, erscheint ferner auch die Aufgabe des Messias in ihrem Kerne gleichmässig als eine doppelte: Die Vernichtung der Feinde und die Ausübung des Friedensregiments über das beseligte Gottesvolk auf der erneuerten Erde.

Aber innerhalb dieses allgemeinen Schemas herrscht nun auch hier überall die grösste Mannigfaltigkeit. Nicht nur in der verschiedenen Betonung der beiden genannten Aufgaben, wie z. B. in den Psalmen Salomos und in den Bilderreden, sondern auch in der Art ihrer Erfüllung. Die Vorstellung von der Vernichtung der Feinde durchläuft alle Stadien von der konkreten Vorstellung eines Kampfes gegen anrückende feindliche Heeresmächte bis zu der geistigen Vorstellung eines Gerichtes der Wahrheit über die im innern der Menschen herrschenden bösen Geister. Oefter sind auch die Vorstellungen des Kampfes und des Gerichtes miteinander vermengt. Auch die Feinde, die besiegt und vernichtet werden, sind verschieden gedacht. Bald sind es die politischen Feinde, bald im allgemeinen die Sünder, bald die bösen Geistmächte, bald alle diese mit und durcheinander. Aber immer ist es der Messias allein, der sie bändigt und ver-

nichtet. Höchstens nehmen die Gerechten gewissermassen als Beisitzer am Gerichte teil oder erhalten die Erlaubnis, auf die bösen Geister zu treten.

Auch die Vorstellungen von dem Friedensregimente des Messias weisen die verschiedensten Schattierungen auf von den grobsinnlichen Farben der Bilderreden bis zu dem verklärten Bilde religiös-sittlicher Gemeinschaft, das uns die priesterliche Herrschaft des Messias der Testamente zeigt. Zur Aufrichtung des messianischen Reiches gehört auch die Sammlung der zerstreuten Glieder des Volkes und hier und da noch die Auferweckung der entschlafenen Gerechten. Man wollte möglichst alle Glieder des auserwählten Volkes an der herrlichen Erfüllung seiner nationalen Hoffnung teilnehmen lassen.

Denn der Messias bildete für den Juden die persönliche Konzentration aller nationalen Wünsche und Hoffnungen. Das ist auch ein — und vielleicht der wichtigste — gemeinsame Zug aller jüdischen Christologien. Das ist der Inhalt, der für den Juden in den Namen «Sohn Davids» und «Sohn Gottes» lag. Alle Verheissungen, die dem Hause Davids gegeben waren, sollten durch den Messias als den Sohn Davids erfüllt werden. Alle Hoffnungen, die das auserwählte Volk Gottes als der Liebling und erstgeborne Sohn Gottes auf seinen Gott setzte, sollten durch den Messias als den Sohn Gottes in Erfüllung gehen. Auch der «Menschensohn» der Bilderreden und der «Mensch» bei IV Esra haben ihr Reich in Palästina; der erstere errichtet dort sogar Synagogen und schwelgt mit seinen Untertanen in irdischen Genüssen Hen. 53b 6214! Die Messias Hoffnung war in diesem Sinne nie anders als irdisch-national. Zion kommt fertig gebaut vom Himmel herab; das Land verwandelt sich in paradiesische Fruchtbarkeit oder steigt auch gleich mit als Paradies vom Himmel nieder. Die Heiden werden ver-

nichtet oder nehmen doch nur als Untertanen des Gottesvolkes an dessen Herrlichkeit teil. In jenem andern Sinne, dass das messianische Reich plötzlich und durch ein Wunder Gottes erscheint, dass die meisten seiner Güter und meist auch der Messias selbst, vom Himmel herabkommen, war es freilich «apokalyptisch». Aber so wird sein Erscheinen auch in den Psalmen Salomos erhofft. Einen durchgreifenden Gegensatz zwischen nationaler und apokalyptischer Messiashoffnung, wie Bousset es darstellt, kann ich im Judentum nicht finden. Die Messiashoffnung war und blieb ihrem Wesen nach national, und ihre Verwirklichung wurde immer und überall auf Erden erwartet.

Der Gegensatz in der jüdischen Zukunftshoffnung besteht vielmehr zwischen dieser messianischen und einer neuen, transzendenten Endhoffnung. Die letztere beruht auf der Erwartung des gänzlichen Unterganges dieser materiellen Welt — durch Feuer — und dem Erscheinen einer neuen, immateriellen Welt. Der Anbruch dieser neuen Welt wird eingeleitet durch die allgemeine Auferstehung der Toten und das grosse Weltgericht Gottes. Wo diese Enderwartung im Judentum Aufnahme fand, da wurde nicht etwa die messianische Zeit in diese neue Welt des ewigen Lebens verlegt, sondern sie trat als der glänzende Abschluss, als die herrliche Endzeit dieser Welt vor den Anbruch der Ewigkeit. So entstand in der jüdischen Eschatologie die Auffassung des messianischen Reiches als eines Zwischenreiches, wie wir es bei IV Esra und in der Baruch-Apokalypse gefunden haben (vgl. auch die sog. Wochenapokalypse Hen. 93i—14. 911—19, die Apokalypse des Johannes und Paulus).

Dass manche Züge dieser fremden Eschatologie auch in die jüdische Messiashoffnung aufgenommen wurden, ist richtig und von uns bei Besprechung der einzelnen

Christologien gezeigt. Aber nie ist umgekehrt die jüdische Messiashoffnung durch diese fremde Eschatologie entweltlicht und entnationalisiert worden.

9. Die jüdische Christologie des Paulus.

Wir haben nunmehr das oben (Abschnitt 7) durch Ausscheidung der bestimmt christlichen Bestandteile gewonnene Christusbild des Paulus in den Zusammenhang der besprochenen jüdischen Christologien einzureihen und in seinen einzelnen Zügen daraus zu erklären.

Soviel haben wir bereits gesehen, dass auch das paulinische Christusbild den Kern des jüdischen Messiasbildes überhaupt umschliesst. Auch für Paulus ist der Messias das mit dem göttlichen Geiste der Weisheit und der Kraft ausgerüstete übermenschliche Wesen, das am Ende der Tage das Gericht abhält und das erhoffte Reich Gottes aufrichtet. Wir haben uns ferner durch die besondere Betrachtung der ausführlicheren jüdischen Christologien im Zeitalter Jesu davon überzeugt, wie unendlich verschieden dieser Kern damals ausgestaltet worden ist. Es ist daher nicht zu verwundern, dass auch Paulus eine eigene, einzigartige Ausgestaltung desselben bietet. Wohl aber ist zu fragen, ob auch grade die besondere paulinische Ausgestaltung dieses Kernes in ihren einzelnen Zügen in ihrer Herkunft aus dem Judentume möglich und verständlich ist.

Um diese Frage zu beantworten, besprechen wir 1. die äussere Form der Messiaserwartung des Paulus, und 2. den inneren Gehalt desselben.

I. Die jüdische Form der paulinischen Messiaserwartung ist schon in der Hauptsache durch die ausgezeichneten Arbeiten von Kabisch und Teichmann über

die Eschatologie des Paulus nachgewiesen. Es kommt uns daher hier mehr auf eine möglichst vollständige Zusammenstellung und richtige Beleuchtung der einzelnen Züge an. Wir gehen dabei von der paulinischen Vorstellung des messianischen Reiches als eines Zwischenreiches aus, die wir 1. Kor. 15²² ff. finden.

Dieser Abschnitt zeigt uns ein doppeltes Zukunftsbild:

1. Das messianische Heil. Dazu gehört: die Ankunft des Messias; die Auferstehung der «Seinigen»; das Vernichtungsgericht über die feindlichen Mächte; die Königsherrschaft des Messias bis zur Uebergabe des Reiches an den Vater.

2. Die Ewigkeit. Dazu gehört «das Ende»: die Alleinherrschaft Gottes.

Bei dem Ausdruck τὸ τέλος muss Paulus den Gedanken an eine allgemeine Auferstehung gehabt haben.

«τὸ τέλος steht im Gegensatze zu ἀρχή; da dieses mit Beziehung auf die Auferstehung gesagt ist, so muss auch jenes darauf gehen» Teichmann S. 107 f.¹ Mit diesem Ende muss sich sonst Paulus auch das grosse Weltgericht Gottes verbunden gedacht haben, von dem in unserm Abschnitt nicht die Rede ist, das aber sonst sehr im Vordergrund seiner Enderwartung steht. Paulus sieht hier davon ab; er scheint sich hier, wie in Röm. 11³², über jeden Gedanken des Gerichts zu der Hoffnung auf eine schliessliche Rettung aller zu erheben. Denn der ganze Zusammenhang ist von dem in Vers 22 ausgesprochenen Gedanken beherrscht: Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle zum Leben kommen. Hierdurch hat der sonst gut jüdische Abschnitt seine christliche Färbung erhalten. Diese zeigt sich auch

¹ Vgl. auch Holtzmann II, S. 202, 190 A. 1.

darin, dass das «Ende» Vers 24 mit unter die Wirkung Christi gestellt ist, während doch eigentlich nur οἱ τοῦ Χριστοῦ auch ἐν Χριστῷ zum Leben kommen können. Aber wegen Vers 22 will Paulus alles unter die Wirkung Christi stellen. Hierdurch wird im Grunde die Annahme einer doppelten Auferstehung überflüssig. Auch bleibt die Frage unbeantwortet, wodurch die Rettung derer, die nicht τοῦ Χριστοῦ sind, gewährleistet sei. Wenn Teichmann (S. 107 f.) sagt, dass diese in der Zeit zwischen der Parusie und der Herrschaftsübergabe an Gott zum Glauben an Christus gelangen, so geht er damit m. E. über den Gedanken des Paulus hinaus, der sie sich doch in dieser Zeit als tot vorgestellt hat. Paulus hat hier nur den Begriff der Auferstehung im Sinn und verknüpft diesen nach Vers 22 mit dem Begriff des Christus, ohne weiter darüber zu reflektieren, wer die Auferstandenen sind, und was mit ihnen geschieht. Deshalb gebraucht er auch den unbestimmten Ausdruck τὸ τέλος.

Wenn demnach «das Ende» in der ursprünglichen Anschauung des Paulus von der messianischen Wirksamkeit des Christus zu trennen ist, so haben wir also auch bei ihm wie bei IV Esra und Baruch das Messiasreich als Zwischenreich von der mit der allgemeinen Auferstehung und dem grossen Weltgerichte Gottes verbundenen Ewigkeit zu scheiden. Für die eigentliche Messiaserwartung des Paulus kommt als grundlegend die Stelle 1. Thess. 416—53 in Betracht.

1. Thess. 416 Er, der Herr, wird vom Himmel herabkommen, sowie der Ruf ergeht, die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallt; und es werden zuerst auferstehen die Toten in Christus; 17 hierauf werden wir, die wir leben und noch da sind, mit ihnen entrückt werden in Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft; und hinfort werden wir bei dem Herrn sein allezeit . . . 51. Ueber

die Zeiten und Fristen aber, Brüder, habt ihr nicht nötig, euch schreiben zu lassen; 2 ihr wisset selbst zu gut, dass der Tag des Herrn kommt wie der Dieb in der Nacht. 3 Wenn sie von Friede und Sicherheit reden, dann kommt das Verderben plötzlich über sie, wie die Wehen über die Schwangere, und sie können nicht entfliehen.

Hier ist die christliche Färbung noch viel geringer als in dem Abschnitte 1. Kor. 15²²⁻²⁸. Christlich ist neben der Bezeichnung Christi als des Herrn vor allem der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἐν Νόστῳ*, obwohl Paulus auch als Jude etwas ähnliches gesagt haben könnte (vgl. Ap. Bar. 30¹: die in der Hoffnung auf den Messias Entschlafenen). Christlich ist auch noch die bestimmte Erwartung, die Parusie Christi zu erleben. Die Erwartung selbst hatte er wohl schon als Jude (vgl. bes. IV Esra 4^{51 f.}).

Im übrigen stimmt der ganze Abschnitt so völlig mit der uns bekannten jüdischen Messias Hoffnung überein, dass wir berechtigt sind, seinen ganzen Inhalt daher abzuleiten.

Wir gehen auf denselben unter Herbeiziehung der übrigen zugehörigen Aussagen näher ein, um ein möglichst vollständiges Bild der verschiedenartigen und einander teilweise widersprechenden Vorstellungen des Paulus zu gewinnen.

Zunächst teilt Paulus mit der gesamten jüdischen Apokalyptik die Hoffnung des kommenden Messias. Dieser Gedanke steht nach wie vor im Vordergrunde seines religiösen Lebens und Denkens. Und wo er diese Hoffnung begründet, da tut er es nie mit Berufung auf Jesus oder die christliche Ueberlieferung, sondern auf die Treue und die Verheissungen Gottes 1. Thess. 5²⁴, 1. Kor. 1⁹, Phil. 1⁶, 2. Kor. 1^{20 f.}, Röm. 4¹⁶, 11²⁹, 15⁸. Diese Begründung ist aber echt jüdisch z. B. IV Esra 3^{13 ff.}, 4²⁷, 5²⁹ usw. Auch die Worte, mit denen Paulus diese

Erwartung bezeichnet, beweisen den jüdischen Ursprung derselben. Das gilt vor allem von dem Begriff *ἡμέρα*, der auch im Judentume teils mit, teils ohne den Zusatz τοῦ κυρίου stehende Bezeichnung für den Anbruch der messianischen Zeit ist (1. Thess. 5² 4, 1. Kor. 1⁸, 3¹³, 5⁵, 2. Kor. 1¹⁴, Röm. 2⁵. 13¹², Phil. 1⁶. 10. 2¹⁶). Noch deutlicher lässt der Ausdruck *παρουσία*, den Paulus 1. Thess. 2¹⁹. 3¹³. 4¹⁵. 5²³, 1. Kor. 15²³ gebraucht, erkennen, dass die damit gemeinte Sache nicht von dem Erscheinen Jesu auf Erden abgeleitet ist. Denn *παρουσία* heisst Ankunft, nicht Wiederkunft. Erst später hat man den Begriff mit dem Erdenleben Jesu verbunden und dann von einer *δευτέρα παρουσία* gesprochen Justin Dial. 14. 31. 32. Apol. I 52, Test. Abr. 92¹⁶ f. Das zu dem Begriffe *παρουσία* gesagte gilt auch von der Anwendung der Worte *ἀποκάλυψις* 1. Kor. 1⁷ und *φανερῶσθαι* Kol. 3⁴ auf die bezeichnete Sache. Denn so absolut hätte Paulus nicht von der Offenbarung des Christus reden können, wenn er sie mit dem Erdenleben Jesu in Beziehung gesetzt hätte. Begriff und Sache stammen daher aus der jüdischen Theologie des Paulus.

Dasselbe gilt auch von der subjektiven Seite der Parusieerwartung. Die Stärke dieser Empfindung kommt u. a. darin zum Ausdruck, dass Paulus die Christen als Leute bezeichnet, die den Herrn Jesus Christus «erwarten» 1. Thess. 1⁹ f. In 1. Kor. 1⁷ werden sie charakterisiert als *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Diese Bezeichnung der Christen kommt fast einer Definition ihres Begriffes gleich. Wie 1. Thess. 1⁹ f. hätte Paulus aber auch seinen früheren Standpunkt als frommer Juden charakterisieren können. Die Erwartung des Messias als des Gottessohnes vom Himmel ist neben dem Gottesglauben das bezeichnendste Signalement gewisser Kreise des damaligen Judentums. Es liegt an sich

nichts spezifisch Christliches in dieser Aussage. Den Unterschied bildet nur die grössere Intensität und Zuversicht der Erwartung.

Aber auch hier kann man nur von einer Steigerung der Zuversicht reden, die für Paulus darin besteht, dass er die Parusie Christi noch zu erleben gewiss ist vgl. oben 1. Thess. 4 17, 1. Kor. 15 51 und die Auffassung des Todes von Christen als besonderer Strafe Kap. 11 30. Diese Gewissheit ruht für Paulus auf der Vorstellung, dass durch die in der Taufe vollzogene mystische Vereinigung mit Christo und den damit verbundenen Geistesempfang den Christgläubigen die ζωὴ αἰώνιος real verliehen sei Röm. 6 4. 11. 23, 8 10 f., 2. Kor. 5 17 usw. Diese dogmatische Vorstellung ist natürlich erst dem Christen Paulus möglich geworden. Ihre praktisch wirkende Kraft liegt aber in der Vorstellung von der Nähe der Parusie Christi. Dass Paulus auch diese Vorstellung aus seiner jüdischen Vergangenheit hat, zeigt nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der sie bei ihm auftritt, sondern auch die Form, in der er davon redet. Zwar, wenn es Phil. 4 5 heisst: der Herr ist nahe, so ist daraus nichts über die Herkunft der Vorstellung zu erschliessen. Anders aber steht es mit Ausdrücken wie 1. Kor. 7 29: Die Zeit drängt, Vers 31: Die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen, Kap. 10 11: Das Endziel der Zeiten ist gekommen, Röm. 13 12: Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht. Alle diese Ausdrücke setzen Vorstellungen voraus, die an sich unabhängig von dem Christusglauben sind, aber mit der jüdischen Apokalyptik in engstem Zusammenhange stehen. So heisst es IV Esra 4 26: Der Aeon eilt mit Macht zu Ende und ähnlich Ap. Bar. 83 1: Der Höchste lässt sicherlich seine Zeiten eilends herbeikommen und führt sicherlich seine Perioden herbei vgl. 82 2. 1. Kor. 10 11. An 1. Kor. 7 erinnert stark Ap. Bar. 85 10. Zu dem

Gleichnis von der verschwindenden Nacht Röm. 13¹² bietet IV Esra 44⁵ ff. eine andre Parallele aus der Natur (Vers 50: wie des Regens mehr ist als der Tropfen und des Feuers mehr ist als des Rauches, so ist das Mass der Vergangenheit bei weitem grösser gewesen; zurück aber sind nur noch geblieben — Tropfen und Rauch).

Mit der Vorstellung von der Nähe des Endes verbindet Paulus 1. Kor. 7 die von einer dem Ende voraufgehenden Not und Drangsalszeit (*ἡ ἐνεστῶσα ἀνάγκη* Vers 26), die auch fast allgemein zum festen Bestande der jüdischen Apokalyptik gehört. Die Rabbinen haben dieser Lehre den Schulausdruck der Messiaswehen gegeben (Weber, S. 305 f.). Die jüdische Herkunft dieser Vorstellung wird bei Paulus besonders dadurch deutlich, dass er seinen Rat, nicht zu heiraten, damit begründet 1. Kor. 7²⁵ f. Denn den verheirateten Frauen standen ganz besondere Nöte in Aussicht IV Esra 58, 6²¹. Hen. 99⁵ vgl. Teichmann, S. 18 ff. Nach 1. Kor. 7²⁹ ff. scheint Paulus den Beginn dieser Wehen bereits anzunehmen. Ganz deutlich tut er das 1. Thess. 3³ f. vgl. auch Röm. 8²² f. 17 5³ f. Danach hat Paulus die Wehen als eine notwendige Vorstufe der Endzeit angesehen und seine Christen darüber belehrt; nach 1. Kor. 7 erwartet er auch eine immer grössere Zunahme der Drangsale. Aber da er sie schon als gegenwärtig ansieht, wertet er sie nicht mehr als «Zeichen» für das Ende wie die jüdische Apokalyptik IV Esra 5, Ap. Bar. 25² ff. 27. 48 etc. und 2. Thess. 2. Ihm ist ja das Erdenleben Jesu das eine grosse Zeichen vom nahen Kommen des Messias geworden. Für ihn ist mehr das Plötzliche und Unerwartete der Parusie des Messias in den Vordergrund getreten: er kommt wie der Dieb in der Nacht 1. Thess. 5². 5. Wenn sich auch das Bild in der jüdischen Apokalyptik nicht findet, so ist doch aus seinem häufigen Gebrauch im Neuen Testament

zu schliessen, dass es auch im Judentum zu Hause war (Matth. 24 42, 2. Petr. 3 10, Ap. Joh. 3 3, 16 15). Auf jeden Fall aber ist die Sache selbst allgemein jüdische Vorstellung.¹ Der Messias, «der Tag», kommen plötzlich, sind mit einemmale da trotz aller «Zeichen», da diese nie so gedacht sind, dass sie sein Kommen positiv vorbereiten und man niemals weiss, welches das letzte ist.

Mit der Art der Erwartung der Parusie Christi steht daher Paulus ganz auf dem Boden der vorchristlich-jüdischen Theologie. Wie hat er sich nun das Kommen Christi selbst vorgestellt?

Er erwartet zunächst das Kommen Christi vom Himmel herab 1. Thess. 4 16, 1 10. Auch diese Vorstellung teilt Paulus mit den meisten Apokalyptikern seiner Zeit (Or. Lib., IV Esra, Ap. Bar., Hen., Test. XII Patr., vgl. LXX und Targume). Daher hat sie auch Paulus ohne Zweifel aus seiner jüdischen Theologie herübergenommen (vgl. Abschnitt 6). Diese Annahme findet ihre Bestätigung auch durch die Art und Weise, wie sich Paulus das Herabkommen des Messias vom Himmel vorgestellt hat. Es sind nämlich alle einzelnen Momente, die für Paulus dabei in Betracht kommen, Gemeingut der jüdischen Apokalyptik. Darnach ist der Messias zuerst «verborgen» bei Gott, Hen. 48 6, 62 6 und «offenbart» sich erst am Ende der Zeiten IV Esra 7 28, Ap. Bar. 29 3, 30 1, 39 7, Test. Levi 18. Nach Targ. Micha 4 8 ist der Messias wegen der Sünden Israels noch «verborgen», nach Targ. Pred.

¹ Teichmann, S. 18, A. 2 bestreitet das mit Unrecht gegen Schürer II. S. 447, weil es nirgends ausdrücklich gesagt werde, dass der Messias «mit einem Male» da sei. Sachlich ist das aber schon damit gegeben, dass er aus der Verborgenheit auftritt. Auch die «Zeichen» heben das Unerwartete und Plötzliche des Hereinbrechens der Endzeit nicht auf Ap. Bar. 24. Wenn sie die Hoffnung aufgeben werden — tunc evigilatit tempus, vgl. IV Esra 6, 7—10 und Vers 23: subito expavescent.

7²⁵ ist es ein «Geheimnis», wann sich der Messias offenbare.

So ist auch für Paulus das Erscheinen des Christus die Offenbarung eines bisher verborgenen und verschwiegenen Geheimnisses 1. Kor. 2⁷, Kol. 1²⁶ f., Röm. 16²⁵ f. Daher hat sich auch Paulus den Messias vor aller Zeit bei Gott verborgen gedacht, bis er am Ende der Zeiten nach Gottes Bestimmung aus seiner Verborgenheit im Himmel hervortreten würde.

Dann kommt der Messias vom Himmel μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ 1. Thess. 3¹³, d. h. mit seinem ganzen Hofstaat; nach Hen. 1⁹ in Begleitung von Myriaden von Heiligen; nach Esra 7²⁹ mit denen, die bei ihm sind vgl. 13⁵². 2. Thess. 1⁷. Gemeint sind jedenfalls die Engel, wenn sie auch bei Paulus sonst nie ἄγγελοι genannt werden, und mit ihnen vielleicht auch noch die besonders Auserwählten und Gerechten Hen. 3⁹, zu denen IV Esra 14⁹ z. B. auch Esra gehört.¹

Bei dem Erscheinen Christi ergeht ein Befehlsruf, wohl an die in den Gräbern Ruhenden; es erschallt die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes. Die letztere spielt auch sonst in der Apokalyptik eine grosse Rolle. Als Einleitung des grossen messianischen Dramas erscheint sie IV Esra 6²³: Die Drommete wird laut erschallen. In Or. Sib. IV 172 f. heisst es: «Feuer wird über die Welt kommen, bei welchem dies das Zeichen ist: Schwerter, Trompeten, mit dem Aufgang der Sonne; die ganze Welt wird ein Gebrüll und einen schrecklichen

¹ In Hen. Kap. 3⁹ sieht der Apokalyptiker die Wohnungen der Auserwählten und Gerechten «bei den Engeln und ihre Lagerstätten bei den Heiligen (Vers 5). Beide, die Gerechten und die Engel, gehören daher zum Hofstaat des Messias. Das meint vielleicht Paulus mit πάντων. Sehr gezwungen ist jedenfalls die Deutung des πάντων auch auf die dem Messias in die Luft entgegenfahrenden Christen. (Teichmann, S. 21 f.).

Schall hören». Hier ist also mit der Posaune auch etwas ähnliches wie der Befehlsruf und die Stimme des Erzengels verbunden. Näher dürfen diese Dinge kaum ausgedeutet werden.¹ Sehr beliebt ist die Posaune auch als Signal zur Sammlung der Zerstreuten Jes. 27 13. ψ Sal. 11 1. Schmone Esre (rec pal) 10. Ap. Abr. 31, Megilla 17 b, Matth. 24 31 (vgl. Bousset, S. 224. Bei Mark. 13 27 ist sie nicht erwähnt). Auch Paulus scheint ein mehrfaches Blasen zu kennen. Denn er spricht 1. Kor. 15 52 von einem «letzten» Trompetenstoss, der unmittelbar die Auferstehung der Entschlafenen und die Verwandlung der Ueberlebenden zur Folge hat (vgl. auch Schmiedel H. G. 2 S. 169). Dieser ist daher ursprünglich vielleicht als Einleitung zu dem «Ende» (Vers 24) gedacht.

Die erste Wirkung der Erscheinung Christi vom Himmel ist die Auferstehung der entschlafenen und die Verwandlung der noch lebenden Gerechten.

Dass bei der Parusie Christi nur die entschlafenen Christen auferstehen, steht für Paulus fest 1. Thess. 4 16, 1. Kor. 15 23. Die Gewissheit ihrer Auferstehung gründet Paulus beidemale auf die Auferstehung Christi selbst (1. Kor. 15 23 ist ἀπαρχὴ Χριστοῦ Beweisgrund für die gleiche Folge aller derer, die ihm angehören vgl. Röm. 11 16.

¹ Mit ihren detaillierten Ausdeutungen haben Kabisch (S. 238 ff.) sowohl wie Teichmann (S. 22 ff.) Unrecht. Am besten versteht man die Apokalyptiker, wenn es einem beim Lesen ihrer Schilderungen etwas wirr im Kopfe bleibt. Das ist der Eindruck, den sie selbst beim Eintreten der geschilderten Ereignisse voraussetzen. Wenn Paulus die drei Dinge Befehlsruf, Stimme des Erzengels, Posaune Gottes nebeneinanderstellt, so hat er sie weder wie Teichmann peinlich auseinanderhalten noch wie Kabisch bewusst in eins zusammenfassen wollen, sondern er hat wie Or. Sib. IV 174 den Eindruck eines sinnverwirrenden Lärmes bezweckt, der zugleich wie das Wort Gottes etwas von der göttlichen δύναμις in sich hat, so dass er nicht bloss bis in die Gräber dringt, sondern auch die Entschlafenen zum Leben zu erwecken vermag. Vgl. Joh. 11 43, wo es von Jesus heisst: er schrie (ἐκράγασεν) mit lauter Stimme. Die Stimme eines Erzengels ist etwa mit der des verwundeten Kriegsgottes Ares bei Homer zu vergleichen.

Ebenso 1. Thess. 4¹⁴). Allerdings sagt auch Paulus nie, dass Christus selbst die Toten auferwecken werde; sondern das tut Gott durch Jesus Röm. 8¹¹, oder in Christo Röm. 6²³, vermöge der mystischen Vereinigung mit ihm Vers 3 ff., die ihn zum Herrn über Lebende und Tote macht Röm. 14⁷⁻⁹ und den Seinen Anteil an seinem lebensschaffenden Geiste gibt 1. Kor. 15⁴⁵ ff., Röm. 8¹⁰ f. Diese innerliche Verknüpfung der Auferstehungshoffnung mit Christus hat natürlich erst für den Christen Paulus Geltung.

Aber der Auferstehungsglaube selbst ist von dieser Verknüpfung unabhängig und für Paulus wie für die ganze jüdische Theologie damals bereits unumstössliches Dogma (Bousset, S. 261). Speziell die Auferstehung der Gerechten zur Teilnahme am messianischen Heile findet sich bei Hen. Kap. 51 im Test. Juda 25 vgl. Levi 18 und Ap. Bar. 30¹. Auch bei den Rabbinen fällt die Auferstehung mit der Ankunft des Messias zusammen. Nach Kidduschin 36^a ist die Redensart «bis die Toten auferstehen» gleichbedeutend mit der andern «bis Ben David kommt» (vgl. noch die bei Teichmann S. 83 angeführten Stellen). An einigen Stellen wird die Ankunft des Messias mit der Auferstehung der Gerechten noch enger in Beziehung gesetzt. Denn, wenn es in Hen. Kap. 49 heisst, dass der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind, im Messias wohne, so kann damit nichts anderes gemeint sein, als dass die Auferweckung der Gerechten durch den Messias geschieht. Und wenn nach Ap. Bar. 30¹ diejenigen auferstehen, die in der Hoffnung auf den Messias entschlafen sind, so kommt diese Vorstellung der des Paulus von den νεκροὶ ἐν Χριστῷ ausserordentlich nahe. Da nun die paulinische Unterscheidung einer doppelten Auferstehung auf seine vorchristliche Theologie zurückzuführen ist, so sind wir zu der Annahme berechtigt, dass auch schon der Jude Paulus seine Hoff-

nung auf die Auferstehung zum messianischen Reiche in irgend einer Weise auf den Messias gesetzt hat.

Dasselbe gilt auch von der Lehre der Verwandlung der Gerechten, die eine besonders verbreitete Anschauung des damaligen Judentums vertritt. Schon in Dan. 12³ ist die Hoffnung ausgesprochen, dass die Gerechten leuchten werden wie die Sterne. Nach Hen. 38⁴ werden die Sünder das Antlitz der Heiligen nicht anzuschauen vermögen. Sie werden schreien, wenn sie sehen, wie die Gerechten leuchten Hen. 108¹¹ ff. vgl. 51⁴ f. und bes. Ap. Bar. 51. Nach slav. Hen. 66⁷ werden die Frommen sogar siebenfach mehr leuchten wie die Sonne.

Paulus redet von der Verwandlung der Gerechten 1. Kor. 15⁵⁰ ff. Eigentlich gehört dieser Abschnitt von der Verwandlung zu dem «Ende» Vers 24. Wenn er aber trotzdem wegen Vers 51 auf die Parusie Christi zu beziehen ist, so zeigt das nur, wie fliegend und unklar auch für den Christen Paulus noch die Vorstellungen von der Zukunft sind, und wie diese sich zu verschiedenen Bildern verdichten können, je nach dem besonderen Gedanken, den der Apostel gerade verfolgt und ausführen will. In 1. Thess. 4 will Paulus die Christen über die Zukunft der Entschlafenen trösten. Er zeigt, dass diese zuerst auferstehen und dann mit den Lebenden dem herabkommenden Christus entgegen in die Luft fahren werden. Nachdem er seinen Zweck erreicht hat, schliesst er kurz mit den Worten: und hinfort werden wir bei dem Herrn sein allezeit. Es ist falsch, daraus zu schliessen, dass nun die Luft der Ort der Seligkeit sei (v. Soden, Stud. und Krit. 1885, S. 284 f.), oder, weil von keiner Verwandlung die Rede ist, mit Hinweis auf Elias Himmelfahrt zu behaupten, dass die Christen mit Fleisch und Blut nicht nur auferstünden, sondern auch so in die Luft führen (Teichmann, S. 52). Soll denn nach 1. Thess. 4

auch kein Kampf und kein Gericht stattfinden? — In 1. Kor. 15^{22 ff} will Paulus die Tatsache der Auferstehung betonen und mit der Auferstehung Christi begründen. Deshalb stellt er hier die verschiedenen Stufen der Auferstehung in inneren Zusammenhang mit der Auferstehung Christi: 1. Christus, 2. die Christen, 3. das Ende. Hier beginnt die Endzeit eigentlich schon mit der Auferstehung Christi. Vom Weltgericht ist keine Rede; ebensowenig von dem Emporgerafftwerden der Christen. Beides gehörte nicht zu dem Gedanken, den der Apostel verfolgt. — In unserm Abschnitte (15^{50 ff.}) hat Paulus den Gegensatz von diesem und dem Auferstehungsleben, im Grunde von diesem und jenem Aeon (vgl. den Zusammenhang mit Vers 35 ff., bes. Vers 45 ff.) im Auge. Bei dieser grossen Perspektive zieht sich ihm die noch wenige Verse vorher gemachte Unterscheidung des messianischen Zwischenreiches und des letzten Endreiches Gottes in ein Bild zusammen. Vom Gericht Gottes ist keine Rede; aber ebensowenig von der Parusie Christi. Die letztere ist für den Christen Paulus selbstverständliche Voraussetzung; als jüdischer Theologe konnte er das Ende auch wohl einmal ohne den Gedanken daran vorstellen. Wir finden das auch sonst mehrfach, dass die Apokalyptiker, erfüllt von dem grossen Gegensatz der gegenwärtigen und zukünftigen Welt, die irdisch-nationale Hoffnung auf den Messias einmal ausser Acht lassen, so wertvoll sie ihnen auch sonst ist vgl. z. B. IV Esra 3—6. Bedeutsam bleibt es immerhin, dass Paulus auch als Christ noch einen Ueberblick über das Ende geben konnte, ohne die Parusie Christi ausdrücklich zu erwähnen.

Nach 1. Thess. 4¹⁷ werden die Christen dem herabkommenden Christus entgegen in die Luft auf Wolken entrückt werden. Warum? Die Antwort finden wir aus einer gleich merkwürdigen Stelle Ass. Mos. 10^{9 f.} Dort

heisst es von Israel, nachdem vorher das furchtbare Gericht über die Feinde mit entsetzlichen Katastrophen und Plagen auf Erden angekündigt worden ist: «Gott wird dich erlöhen und am Sternenhimmel schweben lassen... Dann wirst du von oben herabschauen und deine Feinde auf Erden sehen und sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und dich zu deinem Schöpfer bekennen.» Also, um an sicherem Orte geborgen zu sein und mit Ruhe dem Vernichtungsgerichte über die Feinde zusehen zu können, wird hier das Volk Israel an den Sternenhimmel erhoben.¹ Dass auch für Paulus derselbe Grund besteht, zeigt Kap. 5, wo der Tag des Herrn zum Verderben für «die andern» wird, das plötzlich über sie kommt, wie die Wehen über die Schwängern.

Zugleich findet auch der Kampf Christi gegen die Engelmächte statt, an die Paulus 1. Kor. 15 24 denkt (vgl. Everling, S. 11 f.). Wir haben diese Vorstellung besonders bei Henoch und in den Test. XII Patr. gefunden. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet vgl. Jes. 25 3 f., IV Esra 8 53, Ap. Bar. 21 22, Test. Levi 18.²

Ob diese Vernichtung der bösen Himmelsmächte 1. Kor. 15 24 ein Kampf oder ein Gericht ist, wird von Paulus nicht gesagt. Er hatte wohl auch keine deutliche Vorstellung des Vorgangs. Auch ob der Thron, auf dem

¹ Nach. Ap. Bar. 71₁ wird «das heilige Land» sich dessen erbarmen, was zu ihm gehört und zu jener Zeit seine Bewohner beschirmen, vgl. Kap. 29₂. Jes. 26₂₀ wird das Volk, wohl in Anlehnung an Ex. 12 ermahnt, hinter verschlossene Türen zu gehen, bis der Grimm vorüber ist. Nach Hen. 96₂ verstecken sich die Juden dann «wie die Kaninchen in die Höhlen der Erde und in die Klüfte der Felsen». Sach. 14₅, vgl. Mark. 13₁₄₋₂₀, Ap. Joh. 12_{13 ff.} werden die Gerechten dringend zur Flucht gemahnt. Das ist aus dem ursprünglichen Vernichtungskampfe gegen feindliche Heeresmächte geworden!

² «Tod und Teufel sind schliesslich eng verwandte Wesen. Der Teufel ist ja Herr des Todes. Der persische Ahriman wird von den Griechen häufig mit Hades gleichgesetzt. Bousset, S. 241, A. 3.»

Christus 2. Kor. 5¹⁰ zum Gericht kommt, in diesen Vorstellungskreis gehört, ist fraglich, denn dort ist auch von einem Gericht über Christen die Rede. Aber beide Kreise stören sich überhaupt, wie auch sonst bei den Apokalyptikern.

Dagegen kommt hier wohl die Vorstellung in Betracht, dass die Christen den Christus in seinem Gericht über die Welt und die Engel unterstützen 1. Kor. 6^{2 f.} Diese Vorstellung ist ein Residuum der älteren Anschauung von dem Vernichtungskampfe. Nach Hen. 94⁷ heisst es, dass die Sünder von den Frommen durchs Schwert fallen. Diese werden ihnen am Tage des Blutvergiessens die Hälse abschneiden Kap. 98¹² vgl. 91¹², 99⁶. Als aus dem Kampf mehr und mehr ein Gericht wurde, blieb die Vorstellung von der Beteiligung der Gerechten bestehen Sap. Sal. 3⁸ vgl. die Vorstellung eines Gerichtshofes Dan. 7¹⁰ und Hen. 14²²; es ist auch später die Vorstellung bei den Rabbinen (Teichmann, S. 79). Dieselbe Doppelseitigkeit der Vorstellung wie bei Paulus findet sich in den Bilderreden, Hen. 62¹² werden die Sünder für die Gerechten ein Schauspiel abgeben, wenn das Schwert unter ihnen vor dem Angesichte des Messias hausen wird. Kap. 48⁹ dagegen heisst es: Ich werde sie in die Hände meiner Auserwählten übergeben vgl. Kap. 38⁵. Dass bei Paulus die Gerechten auch die Engel richten werden, ist aus der jüdischen Anschauung verständlich, dass sie einst die Engel an Ehre und Herrlichkeit überragen sollen Ap. Bar. 51^{8 f.}, Hen. 13^{f.}, Ass. Jes. 9^{28 ff.}, slav. Hen. 24³. Nehmen sie doch an der Ueberwindung des Satan selbst teil, indem sie auf ihn mit Füßen treten Röm. 16²⁰ vgl. Test. Levi 18. Die Vorstellung stammt wohl aus Gen. 3¹⁵.

Ist das Vernichtungsgericht über die Feinde vorüber, dann kommt der Messias mit den Seinen auf die Erde

herab, um das Reich Gottes aufzurichten und seine Königsherrschaft anzutreten 1. Thess. 4 16, 3 13, 1 10, 1. Kor. 15 23—25. Es ist anzunehmen, dass Paulus dann auch die Verklärung der Erde, von der er Röm. 8 18—21 redet, erwartet.¹ Ueber das Wie lässt er sich nicht weiter aus. Wir dürfen sie uns aber in den geistigen Farben von Test. Levi 18 vorstellen vgl. 1. Kor. 2 9, Röm. 8 18. Alles Grobsinnliche ist wegen Röm. 14 17 ausgeschlossen. Im Himmel sind diese Heilsgüter vorbereitet 1. Kor. 2 9; dort ist das Paradies 2. Kor. 12 4, das himmlische Jerusalem Gal. 4 26 ff. und für jeden einzelnen «der Anteil des Loses der Heiligen im Licht» Kol. 1 12 vgl. bes. Hen. 39 8. Es ist dieselbe Vorstellung wie bei den jüdischen Apokalyptikern.

Auch als Ort des messianischen Reiches hat sich Paulus wie sie das Land Palästina mit dem neuen Jerusalem als Mittelpunkt vorgestellt. Das geht nicht nur aus der Erwartung des oberen Jerusalems hervor (vgl. IV Esra 10, Ap. Bar. 4, Ap. Joh. 21), sondern schimmert auch noch deutlich durch seine christliche Anschauung hindurch (s. o. S. 4 Anm. 1 vgl. auch die Ausdrücke *ἐν-τῇ-Ῥόμῃ* Gal. 1 17 f und *ἐν-ἱερουσολέμ* Kap. 21 für seine Wallfahrten nach Jerusalem).

Ja, selbst die Sammlung der Zerstreuten muss auch für Paulus mit zum eisernen Bestande seiner Zukunftshoffnung gehört haben. Das geht aus seiner unverwüstlichen Hoffnung hervor, an der er trotz des Unglaubens und der Feindschaft der Juden festgehalten hat, dass einst ganz Israel gerettet werde Röm. 11 26. Die Juden sind ihm die eigentlichen *ἐκλεκτοί* geblieben, ihnen gilt in erster Linie (Röm. 1 16, 2 10) die Verheissung, die Gott um seiner Wahrheit willen nicht zu Schanden werden lassen kann

¹ Vgl. auch Holtzmann II, S. 190, Anm. 1.

Röm. 15 8, 11 2; 9 4, 3 2. Wir finden also bei dem Christen Paulus noch dieselbe Erscheinung wie bei den jüdischen Apokalyptikern, dass ihm trotz der gegenteiligen Konsequenzen, zu denen seine theologischen Reflexionen ihn hätten führen müssen, das Dogma unerschütterlich feststand: οὐκ ἀπόστατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν προσέγνῳ Röm. 11 2.

Eine andre Frage ist die, wie Paulus als Jude über die Teilnahme der Heiden am messianischen Reiche gedacht hat. Sicher ist nach dem Obigen, dass er keine Gleichberechtigung der Heiden gelehrt hat. Andererseits hat ihm die Berechtigung der Heidenmission von Anfang an festgestanden; auch hat wohl schon der hellenistische Jude Paulus nicht auf dem engherzigen Standpunkt gestanden wie später seine christlichen Gegner. Die Ausführungen in Röm. 2 11 ff., 25 ff. sind durchaus schon von seinem jüdischen Standpunkt aus verständlich (vgl. auch Test. XII Patr., Or. Sib. Philo). Die Bedingung zur Teilnahme der Heiden am messianischen Reiche war also schon für den Juden Paulus nicht die Annahme von Gesetz und Beschneidung, sondern die ὑπακοή πίστεως, die Anerkennung des wahren Gottes und seines Messias Röm. 10 13. Aber sein stolzes Nationalgefühl (Röm. 9 3 ff., 2. Kor. 11 22 ff., Phil. 3 4 ff.) hat auch ihn, gestützt auf die Verheissungen Gottes (Röm. 3 1 f., 9 4), an der Prärogative des auserwählten Volkes festhalten lassen. Sein Universalismus, den er ohne Zweifel auch als Jude theoretisch vertreten hat, (vgl. bes. Röm. 3 29), war doch gleich dem der Testamente und der hellenistischen Juden, z. B. Philos, im Grunde nur in majorem gloriam populi Dei gemeint vgl. bes. Röm. 11 13 f., wonach auch der Christ Paulus als das letzte Ziel seines Heidenapostolats eine indirekte Förderung des Heils für sein Volk ansah.

Der Messias wird nun mit den Seinen in dem herrlichen Reiche der Endzeit herrschen. Sie werden wie er

in Herrlichkeit strahlen 2. Kor. 3 17, Phil. 3 21 und mit ihm als Könige herrschen 1. Kor. 4 8, Röm. 5 17. Leid und Tod sind vergangen Röm. 8 18, 1. Kor. 15 54 f. Alle erlangen die Gotteskindschaft Gal. 3 6 f. 29, Röm. 8 15 ff. vgl. ψ Sal. 17 27, Jubil. 1 23 ff. Zur Vorstellung der Freude im messianischen Reiche vgl. bes. IV Esra 7 28, Test. Levi 18. Die Hoffnung des Paulus ist durchaus geistig und ethisch bestimmt, etwa wie die in ψ Sal. 17 und Test. Levi 18.

Wie lange das messianische Reich besteht, ist von Paulus nicht gesagt. Die Berechnung des «Tages» des Herrn auf die 1000 Jahre von Ap. Joh. 20 hat in den paulinischen Schriften selbst keinen Anhalt. Bemerkenswert ist aber die Uebereinstimmung mit Ap. Joh. in der Vorstellung, dass der Tod als der «letzte Feind» erst nach Ablauf des messianischen Reiches vernichtet wird (Ap. 20 4. 7. 10. 14. 1. Kor. 15 26).

Dann kommt das Ende. Der Messias tritt zurück und übergibt die Herrschaft dem Vater.

Ueberblicken wir noch einmal den besprochenen Vorstellungskreis, so tritt uns aus ihm nicht bloss im allgemeinen der Kern des jüdischen Messiasbildes entgegen, sondern dieses Bild trägt bis ins einzelste die Züge jüdischer Herkunft. Dass der Messias als der im Himmel präexistente Sohn Gottes mit seinem Gefolge plötzlich aus der Verborgenheit hervortritt, dass er die Seinen beschützt und die Feinde vernichtet, dass er über Satan und seine Scharen das Gericht abhält, dass bei seinem Kommen die Gerechten durch ihn auferstehen, ja auch der Gedanke, dass seine Herrschaft von beschränkter Dauer ist, und er zuletzt vor der Alleinherrschaft Gottes in der Ewigkeit zurücktritt: das alles sind Züge, die nicht nur vereinzelt, sondern in ihrer Geschlossenheit mehrfach in der jüdischen Apokalyptik wiederkehren und dadurch ver-

raten, dass auch das ganze Messiasbild des Paulus in diesen Zusammenhang gehört und von ihm fast unverändert aus seiner jüdischen Vergangenheit in seine christliche Anschauung herübergenommen ist.

II. Wir haben mit dem Bisherigen nur erst den äusseren Rahmen der jüdischen Christologie des Paulus besprochen. Es handelt sich noch darum, ihr inneres Wesen festzustellen und geschichtlich zu verstehen. Das ist nur möglich, wenn wir die Aufgabe, die der Messias bei Paulus zu leisten hat, klar ins Auge fassen.

Was war nun nach der jüdischen Anschauung des Paulus die besondere Aufgabe des Messias? Die Antwort steht 1. Kor. 15 24 f.: καταργεῖν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν . . . ἕσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. Das Werk des Christus besteht also in der Aufhebung bezw. Vernichtung der Herrschaft gottfeindlicher Engelmächte. Und das ist die **einzige** Antwort, die Paulus gibt. Von einer Ueberwindung politischer Feinde ist weder hier noch sonst irgendwo bei Paulus die Rede. Darin will Titius (Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit. S. 47) allerdings erst «eine Konsequenz des christlichen Heilsgedankens» bei Paulus sehen. «Die Apokalyptik ist von ihrer Geburtsstunde an durchaus politisch orientiert. In einer Reihe gigantischer, immer gewaltiger sich auftürmender Weltreiche wird der Widerspruch gegen des Höchsten Gewalt veranschaulicht. Davon zeigt sich bei Paulus keine Spur; seine ganze Anschauung ist, wie die Jesu, durchaus unpolitisch.» Was Titius hier von der Apokalyptik sagt, gilt nur von einem Teile derselben. Wir haben gesehen, dass es sich bereits bei Henoch für den Messias hauptsächlich um die Bekämpfung dämonischer Mächte handelt, und dass diese in Test. Levi 18 ausschliesslich in Betracht kommen. Paulus hat daher die apokalyptische

Tradition nicht «abgelehnt» (Titius, S. 220), sondern nach einer bestimmten Richtung fortgeführt.

Es herrscht zwar auch sonst noch immer die Meinung, dass namentlich der Gedanke des Teufels bei Paulus keine hervorragende Stellung und Bedeutung habe. Auch Bousset, S. 242 A 1, und Gunkel zu IV Esra 41 vertreten diese Ansicht. Ueberhaupt hat die lichtvolle Bearbeitung der paulinischen Angelologie und Dämonologie durch Everling bisher noch nirgends die ihr gebührende Berücksichtigung in der Darstellung der paulinischen Theologie gefunden.

Schon der Teufel selbst spielt bei Paulus keine geringe Rolle. Er heisst 2. Kor. 44 geradezu der Gott dieser Welt vgl. Luk. 46. Wenn Bousset (S. 329) es — mit Recht — für besonders beachtenswert hält, dass in den Test. XII Patr. mit den Gegensätzen θεός—Βελίαρ die Gegensätze φῶς—σκότος parallel stehen, so darf man wohl darauf hinweisen, dass in dem vielleicht versprengten, aber gewiss nicht unpaulinischen Stück 2. Kor. 614 ff. die Gegensätze φῶς—σκότος, Χριστός—Βελίαρ, ναὸς θεοῦ—ἔδωλζ dicht nebeneinander stehen, und dass auch 1. Thess. 55 die Christen als οἱ τοῦ φωτός den «übrigen» entgegengestellt werden, die der Nacht und Finsternis angehören Vers 6. Der Teufel hat einst in Gestalt der Schlange die Eva verführt 2. Kor. 112 f. und dadurch wahrscheinlich nach der Anschauung des Paulus das Menschengeschlecht vergiftet (Everling, S. 51 ff.).

Ganz besondere Bedeutung hat der Gedanke an den Teufel für die apostolische Tätigkeit des Paulus erlangt. Er betrachtet diese gewissermassen als einen Feldzug gegen den Satan 2. Kor. 104 ff., 1. Kor. 926. Der Satan ist, der dem Apostel allerhand Hindernisse in den Weg legt 1. Thess. 218; ja er hat sogar in den Apostel selbst einen seiner Engel gesandt, der ihn mit Fäusten schlägt

2. Kor. 127. Wer nicht Christ wird, den hat der Teufel verblendet 2. Kor. 44. Es gilt daher, vor seinen Ränken auf der Hut zu sein 2. Kor. 211, kann er sich doch sogar in einen Engel des Lichts verwandeln Kap. 1114. Namentlich für die Gemeinde scheint Paulus fast keine andere Gefahr zu kennen als den Satan. Er hat darüber seine Gemeinde genau belehrt 2. Kor. 211. Zur Warnung steht es schon im Alten Testament, wie der Verderber die Frommen zu Fall bringen kann 1. Kor. 1010 f. In solche übermenschliche Versuchung soll sich darum niemand leichtlin begeben Vers 12—14. Besonders im Geschlechtsverkehr gilt es, vor seinen Nachstellungen auf der Hut zu sein 1. Kor. 75. Manchmal gelingt es ihm, einen Christen zu Fall zu bringen; dann ist am besten, diesen dem Satan ganz zum leiblichen Verderben preiszugeben, damit der Geist noch gerettet werde 1. Kor. 54 f. Es scheint, dass Paulus für die letzte Zeit einer immer grösser werdenden Bedrängnis durch den Satan entgegengesehen hat. Denn 1. Thess. 35 führt er grade die Drangsale der Endzeit Vers 3 f. auf die Versuchungen des Satan zurück, der dort geradezu *ἐπαρξίζων* heisst. Ihm gegenüber gilt es, die geistliche Waffenrüstung anzulegen Vers 8 (vgl. die Beschreibung derselben Eph. 614 ff.).

Alle Ermahnungen des Paulus zur Wachsamkeit und zum Standhalten, alle seine Gebete für das untadlige Beharren seiner Gemeinden bis ans Ende gewinnen das Verständnis ihrer Beweglichkeit und ihres Ernstes erst gegenüber diesem dunklen Hintergrunde seiner Vorstellung. Er soll die Gemeinde Gottes dem Christus als reine Braut zuführen; aber der Satan sucht ihr an allen Ecken beizukommen und sie, wie einst die Eva, zur Unzucht zu verführen 2. Kor. 112 ff. Paulus hat ja die Gewissheit, dass ihm das nicht gelingen werde, dass die *δύναμις* des Christus in ihm stark genug sei, auch alle Bollwerke

des Bösen zu zerstören 2. Kor. 104 ff. Aber die Gefahr ist doch gross; die Gemeinden sind erst noch wie leuchtende Gestirne mitten in der finstern Nacht Phil. 215. Umso heisser ist die Sehnsucht des Apostels, dass der Tag endlich anbreche und der Christus mit seiner ganzen Macht hervortrete, um dem Reiche Satans ein Ende zu machen (Röm. 1312, 1620, 1. Kor. 1525 f. 57).

Neben den im Teufel personifizierten *ἀνάντες*¹ stellt Paulus 1. Kor. 1524 noch andere Engelmächte, deren Ueberwindung er als die Aufgabe des Christus bei der Parusie bezeichnet: Die *ἀρχαί*, die *ἐξουσίαι* und die *δυνάμεις*. In diese drei abgestuften Rangklassen fasst er hier die ganze Engelwelt zusammen. Auch sonst kennt Paulus Engel und Engelklassen, die nicht gerade als satanisch bezeichnet werden dürfen, weil sie nur in relativem Gegensatze zu Gott stehen. Dazu gehören neben den genannten die *ἄγγελοι* (1. Kor. 49, 63, 1110, 131. Gal. 18, 319), die *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ* 1. Kor. 85, die *ἐπουράνια* (1. Kor. 1540 f. Astralgeister), die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 43, 9, Kol. 281. Diese alle stehen in der Mitte zwischen den *ἄγγελοι φωτός* 2. Kor. 1114 und den *ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ* 2. Kor. 127, ohne dass nach oben oder unten eine bestimmte Abgrenzung möglich wäre. Einen Uebergang zu den eigentlichen satanischen Mächten bilden etwa die *δαίμονια* 1. Kor. 1019–21, die aber Kap. 85 wieder unter die *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ* gerechnet werden. Der Satan selbst gehört wohl ursprünglich nicht in den Zusammenhang dieser Engelmächte; für Paulus bezeichnet

¹ Diese Gleichsetzung geht für mich nicht bloss aus Stellen wie Sap. Sal. 224, Hebr. 214, Joh. 844, Ap. Joh. 2014 und den Lehren der Rabbinen hervor (Everling, S. 22), sondern auch aus der Anschauung des Paulus selbst, nach der dem Satan verfallen = dem Tode verfallen ist 1. Kor. 54f. 1010.

er aber die persönliche Konzentration ihres Gegensatzes zu Gott.¹

Was nun unter diesen zahllosen Geistern, die nach Paulus im Himmel und auf Erden hausen 1. Kor. 85, zu verstehen ist, hat Lipsius zu Gal. 43 (H. C. II, 2. S. 47) gut ausgeführt: «Gemeint sind die Beherrscher der nach damaliger — durchaus nicht bloss gnostischer² — Weltanschauung sich übereinander wölbenden Himmelsphären mit ihren zahlreichen Untergeistern, die ἄρχοντες oder κοσμοκράτορες mit ihren ἐξουσίαι und δυνάμεις. Dieselben werden auch als ἄγγελοι κοσμοποιοὶ bezeichnet und gelten als Beherrscher der Welt und ihrer Geschicke. Die Zahl dieser Himmelsphären wurde ursprünglich nach den sieben Hauptgestirnen auf sieben bestimmt; doch rechnen andere auch die zwölf Zodiakalgeister hinzu, und spätere gnostische Systeme, wie die der Basilidianer und Valentinianer, zählen deren weit mehr . . . Diese Sterngeister sind als Mächte gedacht, von denen Juden wie Heiden in der vorchristlichen Zeit beherrscht wurden.»

Dass auch Paulus Juden wie Heiden als von diesen Geistermächten beherrscht ansah, geht deutlich aus dem Zusammenhange von Gal. 48 ff. hervor. Denn indem die Galater, die als Heiden τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς gedient haben, jüdische Observanzen annehmen, fallen sie nach der Meinung des Paulus in den Dienst der ἀσθενῶ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα zurück. Damit bestätigt aber schon Paulus das Urteil, das sich später in dem κήρυγμα Πέτρου über die Juden findet: ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν

¹ In den Testamenten erscheint der Teufel als Beherrscher aller dieser Geistermächte. Ebenso in der ascensio Jesaiae, wo dieselben z. B. Kap. 418 durch die Worte ubicunque aperte egit Berial als seine Medien charakterisiert werden. Durch die Bezeichnung ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Kor. 44 ist seine Zugehörigkeit zu dieser Vorstellungsreihe bei Paulus ausgesprochen.

² Von mir gesperrt.

ὑπακούοντες οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις
μηδὲ καὶ σελήνῃ καὶ ἔαν μὴ σελήνῃ φανῇ σάββατον οὐκ ἄγουσιν
οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ ἐσθρὴν οὐδὲ μετὰ τὴν
ἡμέραν (vgl. Everling, S. 75). Ja, Paulus schliesst sich
Gal. 43 selbst mit unter die ein, die einst den στοιχεῖα
τοῦ κόσμου gedient haben. Er sieht in ihnen die von Gott
bestellten Vormünder und Verwalter (Vers 2) bis zu der
vom Vater verordneten Zeit, d. h. bis zur Ankunft des
Messias Vers 4 f. Und dass Paulus mit dieser An-
schauung im Neuen Testament nicht allein steht, zeigt
Hebr. 25: οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν
μέλλουσαν. Der Satz ist nur verständlich unter Voraus-
setzung seines Gegenteils, dass Gott die gegenwärtige
Welt der Herrschaft von Engelmächten unterworfen habe
(vgl. Klöpper, Kolosserbrief, S. 387). Aber Paulus hat
auch als Christ diesen Glauben nicht etwa gänzlich auf-
gegeben; er hat nur gelehrt, dass die Christen von dieser
Knechtschaft erlöst seien; die ganze übrige Welt wird
erst bei der Parusie Christi davon befreit. Wir können
das noch an den einzelnen Gebieten nachweisen, die sich
Paulus unter der Herrschaft jener Engelmächte denkt.

1. Die ganze Schöpfung (πάντας vgl. Kap. 125)
Röm. 819–22. Der ganze Abschnitt empfängt erst durch
den Zusammenhang mit der Lehre von der εἰμαρμένη sein
rechtes Verständnis.¹ Die ganze Welt ist nach damaliger
jüdisch-heidnischer Lehre geradezu durchseucht von Dä-
monen und Engelwesen, die in allen Elementen und
Naturerscheinungen ihr Wesen treiben. Und tausendfach
vernimmt auch Paulus aus den Stimmen der Natur den

¹ Die εἰμαρμένη ist identisch mit der Herrschaft der Dämonen
und Geister. (Heitmüller, S. 300; vgl. Tatian 8. 9. 11; Exc. ex Theod.
69 ff. 74 ff.). Auch Kol. 113 fasst Heiden und Juden zusammen
unter die ἐξουσία τοῦ σκοτεινοῦ. Mit Recht fordert auch Heitmüller
bei Besprechung der Stelle (S. 322 f.), dass man sich «vor der heute ge-
läufigen Unterschätzung dieser Elemente paulinischen Denkens hüten»
müsse; «sie bildeten einen bedeutsamen und starken Unterstrom».

Widerhall der Seufzer, die aus seinem Herzen emporsteigen um Befreiung von dem Dienste der Vergänglichkeit Vers 23; die δουλεία der φθορά und ματαιότης entspricht dem δουλεύειν der ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα Gal. 49 aufs beste; und für das ὑπετάγη bietet die Hebräerstelle (Kap. 25) eine ausgezeichnete Parallele. Sie erklärt auch das schwierige διὰ τὸν ὑποτάξαντα. Der ὑποτάξας kann danach kein anderer als Gott sein, den aber Paulus nicht gern als Urheber nennen mag (daher διὰ c. Acc. und vorher das Passivum, genau wie Gal. 323, 42).

2. Die Heiden. Diese stehen natürlich besonders für den Juden Paulus unter der Herrschaft dämonischer Mächte, die sie namentlich auch zum Götzendienst verführen. Der Ausdruck ἡγεσθε ἀπαγόμενοι 1. Kor. 122 bezeichnet die Heiden gut als willenlose Werkzeuge dieser finsternen Gewalten vgl. auch Kap. 1019 ff. Ferner sind für Paulus auch die heidnischen (und jüdischen) Obrigkeiten nur ausführende Organe jener Himmelsmächte. Fast ausnahmslos wird das heute zugegeben von den Archonten (der Sphära), die den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben 1. Kor. 28. 6. Ebenso sind aber auch Röm. 131 die eigentlich handelnden Mächte für die ausführenden Organe eingesetzt. Baur (Paulus I, 384 f.) sieht in dem Abschnitt eine Polemik gegen ebionitischen Dualismus, dem die weltliche Obrigkeit als teuflischen Ursprungs galt. Ein solcher Gegensatz, wenn man auch nicht gerade an ebionitischen Dualismus denken muss, liegt in der Tat den paulinischen Ausführungen zu Grunde. Paulus kehrt hier die Seite seiner Anschauung hervor, nach der die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, zu denen auch die ἐξουσίαι gehören, von Gott verordnet sind (τεταγμένοι = διὰ τὸν ὑποτάξαντα Röm. 820, Hebr. [52]), dass sie im letzten Grunde daher in Gottes Dienste stehen. Paulus schliesst das einfach daraus, dass sie noch da sind (αἱ οὐσαι) und

beharrlich weiter bestehen (πρὸςκαρτεροῦντες), obgleich die Christen ja eigentlich von ihrer Herrschaft frei sind.¹ Er empfindet dieselbe auch tatsächlich als ein notwendiges Uebel Vers 5. Denn ἀνάγκη heisst nicht sittliche Notwendigkeit, sondern Zwang. Erst nachträglich kommt die Begründung des Unterwerfens διὰ τὴν συνειδήσιν, d. h. auf Grund des Bewusstseins, dass dieser Fortbestand von Gott verordnet ist und deshalb zum Besten (εἰς ἀγαθόν) dient (Vers 4) nach dem Grundsatz Kap. 832. Paulus weiss ja, dass alle diese Mächte im Verschwinden begriffen sind (οἱ καταργούμενοι 1. Kor. 26 ist ein Prädikat, das geradezu ihr Wesen bezeichnet). Durch das Kommen des Christus wird ihnen ein definitives Ende bereitet.

3. Die Herrschaft der Engelmächte über das jüdische Volk kommt ja indirekt schon durch dessen Unterwerfung unter die heidnische Weltmacht zu recht empfindlichem Ausdruck. Aber Paulus geht noch viel weiter. Die ganze jüdische Religion samt ihrem Gesetz ist ihm eine Veranstaltung von Engeln Gal. 3 19, erscheint ihm als eine Knechtung unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου Kap. 43. Die Engel wachen als Vormünder und Aufseher (Jalkut Chadasch § 13 ist Michael der ἐπίτροπος Israels) über die peinliche Erfüllung ihrer Vorschriften und halten so den Menschen in unwürdiger Knechtschaft. Wie Paulus diesen Druck empfunden hat, geht aus den Ausdrücken hervor, die er Kap. 323, 43 gebraucht: verwahrt, verschlossen und geknechtet fühlte er sich unter

¹ Dieselbe Frage der Steuerzahlung an die dämonischen heidnischen Mächte wird auch Matth. 1724—27 erwogen und im Prinzip verneint Vers 25 f. Aber die bittere Notwendigkeit (Röm. 135) zwang zu einer Rechtfertigung des tatsächlichen Verhaltens. In Matth. 1727 geschieht dies durch die Begründung: ἵνα μὴ σκανδαλίζομεν αὐτούς. Sehr grossmütig! Die Begründung des Paulus ist tiefer; aber zuletzt doch auch nur ein Zugeständnis, das er der dira necessitas macht.

dieser Herrschaft. Es ist durch nichts berechtigt, diese Beurteilung des Gesetzes erst auf Rechnung des christlichen Standpunktes des Paulus zu setzen. Denn dass das Gesetz durch Engel gegeben sei, ist eine auch sonst bezeugte Lehre im Judentum (Deut. 33 2, LXX Jos. Ant. XV, 53, Jubil. 11 f, act. 7 53, Hebr. 2 2) und bei den Rabbinen (z. B. Jalkut Rubeni f. 107 3 vgl. Everling, S. 63); seine Minderwertigkeit soll auch Hebr. 2 2 dadurch charakterisiert werden. Paulus aber hätte seinen eigenen, früheren Standpunkt unter dem Gesetz nicht so schildern können und dürfen, wie er es getan hat, wenn seine wirkliche jüdische Anschauung vom Gesetz seiner Darstellung direkt widersprochen hätte. Als Christ hat Paulus allerdings erst den Zweck dieser Knechtschaft unters Gesetz begriffen Gal. 3 22. 19. Als Jude hat er nur die Last getragen und sich nach Erlösung davon geseht. Denn der Satz Röm. 10 4 τέλος γὰρ νόμου ὁ Χριστός ist ein allgemein zugestandener Glaubenssatz im Judentum: nirgends findet sich die Annahme, dass das jüdische Gesetz auch im messianischen Reiche gelte vgl. auch Luk. 16 16. Nur macht Paulus von seiner Abrogation schon jetzt Gebrauch, während die judenchristliche Entgegnung lautet: Das Gesetz gilt ἕως ἂν τὰ πάντα γένηται d. h. bis zur Parusie des Messias Matth. 5 17 f. Diese Anschauung spricht Paulus auch 2. Kor. 3 13 im Bilde aus: Mose legte eine Decke auf sein Antlitz, damit die Kinder Israel nicht schauten εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου (scil. νόμου) vgl. Vers 11. Die Vergänglichkeit gehört also zum Wesen des Gesetzes wie der Gesetzgeber 1. Kor. 2 6.

Einen ähnlichen Blick in die vorchristliche Anschauung des Paulus lässt uns auch die Stelle Röm. 8 15 tun: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον. Da ja die Worte auch an Heidenchristen gerichtet sind, so können Knechtschaft und Furcht nicht auf das Gesetz bezogen

werden (gegen Lipsius H. C. II, 2, S. 150). Auch macht das *πάλιν* den Auslegern Schwierigkeit, wie man bei Weiss (Comm. S. 389 f.) sehen kann. Der Sinn der Stelle wird aber sofort klar, wenn man an die Engelmächte denkt, deren Knechtschaft und Furcht Heiden wie Juden unterworfen waren. Dann kann auch von einem Geist die Rede sein, den die Leser schon einmal empfangen haben, nämlich von den Engelmächten vgl. 1. Kor. 2¹². 6. Diese Auslegung wird auch durch den inhaltlich völlig analogen Gedankengang von Gal. 4¹—7 nahegelegt. Damit haben wir einen neuen Beweis dafür, dass Paulus sich die ganze vor- und ausserchristliche Menschheit unter der unheimlichen Herrschaft von Engelmächten dachte, die durch ihre Geister die Menschen knechten und in ständiger Furcht erhalten.

4. Von diesen Mächten sieht endlich auch der Christ Paulus sich und seine Gemeinden noch immer und ständig bedroht. Schadenfroh beobachten sie vom Himmel herab seine apostolischen Leiden und Gefahren 1. Kor. 4⁹ und suchen ihn wie die Christen überhaupt vor Gott zu verklagen und von der Liebe Gottes zu scheiden Röm. 8³³. 38 f. Die äusserste Vorsicht ist ihnen gegenüber geboten. Die Weiber z. B. dürfen wegen der Nachstellungen der Engel nicht unverhüllt erscheinen 1. Kor. 11¹⁰. Wer nicht ganz stark ist, soll ja kein Opferfleisch essen, weil er dadurch in Verbindung mit den Dämonen kommt 1. Kor. 10²⁰ ff. In den Versammlungen gilt es, scharf die Geister zu prüfen, weil sich leicht einer dieser Unholde einschleichen kann, der dann in der Ekstase ruft *ἀντίθεμις Ἰησοῦς* (1. Kor. 12², 1. Thess. 5¹⁹. 1. Kor. 12¹⁰: *διακρίσεις πνευμάτων*). Ihr wisst ja, sagt Paulus, wie ihr früher von solchen unsaubern Geistern gepackt wurdet. Hier ist auch alles zu vergleichen, was oben über die Wirksamkeit des Satan gesagt ist. Beide

Vorstellungen gehen ineinander über und sind für das Bewusstsein des Paulus untrennbar miteinander verbunden. Von diesem Bewusstsein des Paulus aus verstehen wir erst die ergreifende Schilderung seines Gemütszustandes 2. Kor. 75: ἔζωθην μάχαι, ἔσωθην φόβοι.

Stammt aber dieser ganze Vorstellungskreis aus seiner jüdischen Religion, so wird es uns nun verständlich sein, dass Paulus auch schon als Jude das ganze Erlösungswerk des Christus in dem einen sah: καταργεῖν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. Wir begreifen, dass schon der Jude Paulus sehnsüchtig das Kommen des Messias erwartete, ὅπως ἐξέλθῃται ἡμεῖς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ Gal. 14. Die jüdische Messias Hoffnung des Paulus war, wenn auch der Name sich bei ihm nicht findet, die Hoffnung auf Erlösung von dem Zwange der εἰμαρμένη.

Von hier aus ist es nun leicht zu verstehen, dass schon der Jude Paulus in dem Christus ein präexistentes Himmelswesen sah. Denn das Wesen des Christus musste seiner Aufgabe entsprechend sein. Es ist aber auch ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass entsprechend dem oben hervorgehobenen Tatbestande in der jüdischen Apokalyptik auch Paulus die Lehre von der Präexistenz Christi grade im Zusammenhang mit seiner Engellehre betont. Die erstere wird zwar von Paulus überall und aufs deutlichste vorausgesetzt; aber eine ausdrückliche Belehrung darüber gibt er nur in Kol. 115 ff., und dies mit der deutlichen Absicht, die Ueberlegenheit des Christus über alle Engelsen zu erweisen. Paulus führt dort den doppelten Gedanken aus, dass 1. Christus vor allen Geschöpfen Himmels und der Erden als das Ebenbild Gottes geworden (resp. «erzeugt»: πρωτότοκος) ist, und dass 2. alle diese Geschöpfe erst durch ihn geschaffen sind. Aber sollte wirklich diese «gnostische» Lehre in seinem vielleicht spätesten Briefe schon aus seiner jüdischen Theologie stammen? Ja, ist

nicht grade wegen dieser christologischen Stelle die paulinische Herkunft des Kolosserbriefes zweifelhaft? Nun, wir haben zunächst wenigstens eine Stelle in einem früheren Briefe, die grade die zweite Behauptung des Paulus, die doch die erste voraussetzt, enthält, nämlich 1. Kor. 86. Die Stelle ist umso bedeutsamer, als auch sie im Zusammenhange mit der Engellehre steht. Denn hier hebt Paulus im Gegensatze (ἀλλ' ἡμῖν) zu den vielen Göttern und Herren der Heiden hervor, dass die Christen nur Einen Gott haben, den Vater, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, und Einen Herrn Jesus Christus, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτόν. Eine unbefangene Exegese muss hier das zweite πάντα parallel dem ersten auf alle Dinge beziehen und um des Gegensatzes willen auch und besonders auf die Götter und Herren der Heiden gemünzt erkennen, genau wie Kol. 116. Dann ist aber die kosmische Mittlerrolle des Christus (Holtzmann II, S. 83) keine gelegentliche Idee des Paulus, sondern gehört zum eisernen Bestande seiner Christologie. Und wenn Paulus schon als Jude den Christus als Erlöser von den Engelmächten erwartet hat, so hat sie für die Vorstellung des Paulus auch schon damals zum Wesen des Christus gehört. Die Möglichkeit dieser Vorstellung ist durch die jüdische Apokalyptik garantiert, zumal schon in Hen. 419 dem präexistenten Messias (Kap. 422 ff.) das Richteramt über die Gestirne zugeschrieben ist.

Durch diese Wesensbestimmung des Christus hat auch für Paulus der Begriff «Sohn Gottes» eine vertiefte und metaphysische Bedeutung erhalten. Das kommt bei Paulus zum Ausdruck durch den Zusatz ἐκ τοῦ, wie namentlich die Stelle Gal. 44 zeigt. Hier ist nämlich dieser Begriff in deutlichen Gegensatz zu den Engelmächten gesetzt: den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die nur Verwalter und Vormünder sind (Vers 1—3), steht der Messias als der wesenhafte Sohn

Gottes gegenüber (Vers 4). Mit dem nationalen Messiasbegriff hängt dieser metaphysische Sohnesbegriff insofern zusammen, als er die Idee dessen ausdrückt, was der Sohn Gottes den Seinen bringt: die verheissene *ὑποθεσία* und *κληρονομία* Vers 5 und 7.

Eine merkwürdige Beziehung zu den Engelmächten scheint auch dem Begriff des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* bei Paulus zu Grunde zu liegen. 1. Kor. 11 7 heisst es: Der Mann braucht das Haupt nicht bedeckt zu haben, weil er *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* ist. Das schützt ihn nämlich vor den Nachstellungen der Engel Vers 10. Das Ebenbild Gottes übt also eine verscheuchende und abwehrende Kraft auf die Engelmächte aus. Worin diese besteht, zeigt die Parallele mit *δόξα*: in dem wesenhaft strahlenden Glanz, den diese finstern Schicksalsmächte nicht vertragen können. Diese Bedeutung hat nun auch das Ebenbild Gottes als Wesensbestimmung Christi 2. Kor. 4 4. Es besteht darin, dass die *δόξα θεοῦ* auf seinem Angesichte leuchtet Vers 6. Wohin sein Strahl fällt, da verscheucht es die Mächte der Finsternis. Dass sein Widerschein aus dem Herzen des Apostels nicht bei allen Menschen diese Wirkung hat, führt Paulus auf eine Verblendung durch den Erzsatan selbst zurück. Auch Kol. 1 15 ist Christus als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* die wesenhafte Erscheinung des selbst unsichtbaren Gottes gegenüber den schattenhaften Schemen der *παιδεῖα τοῦ κόσμου* (Kap. 2 8), deren Verehrung als blosser Geschöpfe Kap. 1 16 Menschenlehre und leerer Betrug ist Kap. 2 8 (vgl. den Gegensatz *σκιὰ* — *εἰκὼν* Hebr. 10 1; ähnl. Cicero de off. 3 17). Ihre Vernichtung hat sich Paulus wohl analog den Vorstellungen der Apokalyptiker durch das blosse Erscheinen des in der wesenhaften Fülle der Gottheit (*πλήρωμα* Kap. 1 19, 2 9) erstrahlenden Messias gedacht.¹

¹ Daneben hat Paulus auch die Vorstellung eines Kampfes Röm. 16₂₀ und eines Gerichts, bei dem Christus wie bei Henoch auf

Wir haben aber auch noch eine andere Wesensbestimmung des paulinischen Christus zu besprechen, die von Paulus nicht direkt in den besprochenen Zusammenhang gestellt ist und jedenfalls ihre selbständigen Wurzeln hat: Die Vorstellung vom himmlischen Menschen. Paulus gibt darüber eine ausdrückliche Erörterung 1. Kor. 15 45—49.

Gemäss unsrer obigen Besprechung der Stelle können wir ihren Inhalt folgendermassen umschreiben: Nach der Schrift hat Gott zwei Menschen geschaffen, die ihrem Wesen nach grundsätzlich verschieden sind: den ersten Adam aus Erdenstoff als belebte Materie ($\psiυχὴ ζῶσα$), den zweiten Adam aus himmlischem Geiststoff ($εἰς πνεῦμα ζωοποιόν$). Der letztere ist zwar als der himmlische Mensch vor aller Zeit entstanden; er tritt aber auf Grund des grossen Weltentwicklungsgesetzes Gottes Vers 46 ($\tauὸ ψυχικὸν = ὁ αἰὼν οὗτος; τὸ πνευματικὸν = ὁ αἰὼν μέλλον$) erst bei Beginn des zukünftigen Aeons als der letzte Adam vom Himmel her in die Erscheinung. Dann werden alle, die der zukünftigen Welt theilhaftig werden, auch an seinem herrlichen pneumatischen Wesen theilhaben, wie sie jetzt an dem vergänglichem, der Sünde und dem Tode verfallenen Wesen des ersten Adam theilnehmen.

Ich glaube nun, dass auch diese ganze Gedankenreihe des Paulus aus seiner jüdischen Christologie stammt. Denn sie ist von Paulus ohne Bezugnahme auf die Menschwerdung des Christus entwickelt und steht auch mit derselben in keinem inneren Zusammenhange, ist vielmehr

dem göttlichen Richterstuhle erscheint 2. Kor. 5 10, und an dem auch die Seinen theilnehmen 1. Kor. 6 21. Ja, er scheint auch nach 1. Kor. 3 13 die Vorstellung von dem grossen Weltbrande gekannt zu haben, bei welchem auch diese Engelmächte zu Grunde gehen; vgl. 2. Petr. 3 10. Wir finden bei ihm dieselbe Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, wie sonst bei den Apokalyptikern. Sie schauen alle in die Zukunft wie in ein Kalleidoskop: Die Farben sind bunt und grell; aber die Bilder wechseln nach Bedarf.

ohne Rücksicht auf diese völlig in sich geschlossen und verständlich. Bewiesen aber ist ihre jüdische Herkunft erst dann, wenn wir die Existenz der in Betracht kommenden Gedanken und ihrer Beziehungen zu einander auch sonst im Judentum aufzudecken vermögen. Es handelt sich hierbei 1. um die Idee des himmlischen Menschen überhaupt und 2. um die Verbindung dieser Idee mit der Adam- und Christusspekulation. Die besondere paulinische Gestaltung dieser Gedankenreihen wird dann durch ihre Verbindung mit seinem scharf ausgeprägten anthropologischen Dualismus leicht verständlich werden.

In neuerer Zeit ist man nun der Idee des himmlischen Menschen scharf auf der Spur und glaubt ihre Ursprünge in der orientalischen Religion suchen zu müssen. Aber wenn auch ihre letzten Wurzeln vorerst noch im Dunkeln liegen, so ist doch ihre weite Verbreitung im Zeitalter Jesu eine bereits festgestellte Tatsache. Vor allem ist es ein grosses Verdienst Gunkels, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Idee des himmlischen Menschen resp. Menschensohnes nicht einfach aus «dem danielischen Vorbilde» zu erklären sei. Man hatte doch immer den Eindruck, dass mit diesem Hinweise herzlich wenig gesagt sei. Die so verschiedenartigen Spekulationen der Apokalyptiker, der Evangelien und des Paulus blieben im Grunde ebenso unerklärt wie vorher. Andererseits glaubte man daher, die paulinische Vorstellung vom Himmelsmenschen besser durch Annahme ihrer Abhängigkeit von der philonischen Lehre der doppelten Menschenschöpfung erklären zu können. Aber diese Abhängigkeit ist nicht nachweisbar. Und dann zeigt schon der Umstand, dass man die paulinische Lehre ebensogut als eine Weiterführung (Holsten, paul. Theol. II, S. 39 f.) wie als eine polemische Abwehr (Feine, das gesetzesfreie Ev. d. Pls., S. 49) der philonischen Lehre ansehen kann, wie wenig

auch diese Annahme zu erklären vermag. Dazu kommt, dass der philonische Himmelsmensch weder mit dem Mesias etwas zu tun noch überhaupt religiöse Bedeutung hat.¹ Ganz anders verständlich werden aber diese so verschiedenartigen Spekulationen, wenn sie alle aus einer damals schon vielgestaltigen Tradition geschöpft haben, die zuletzt auf eine gemeinsame Quelle zurückgeht.

Diesen Nachweis hat Bousset (die Religion des Judentums S. 346 f. vgl. S. 284 ff.) in einer interessanten Zusammenstellung der verschiedenartigen Traditionen durch den Hinweis auf die ihnen gemeinsame Grundidee des Urmenschen zu führen versucht.

Spuren einer Spekulation über den Urmenschen begegnen wir im Judentum schon bei Hesekiel 28 11 ff. (vgl. auch Hiob 15 8, Spr. Sal. 30 4). Hier glaubt man besonders wegen des Vers 14 erwähnten Götterberges sichere Spuren persischen Einflusses gefunden zu haben (Bousset S. 347, 462). Dieser fremde Einfluss zeigt sich auch in jüdischen Adamssagen, die den ersten Menschen im Gegensatz zum Alten Testament als ein überaus herrliches, über die Engel erhabenes Wesen zeichnen. So slav. Hen. 30 6 ff., Ps. Clem. Hom. 3 17 ff., 20 2 ff. und die oben angeführte Vita Adae 13 ff., nach der der Teufel deshalb aus dem Himmel gestossen wird, weil er sich geweigert hat, Adam als das Ebenbild Gottes anzubeten (vgl. dazu auch die spätere jüdische Lehre, dass Adam bei der Vertreibung aus dem Paradiese die δόξα θεοῦ verloren habe, Weber S. 222, Röm. 3 23; anders 1. Kor. 11 7). Bekanntheit mit der Idee des Urmenschen verraten auch die

¹ Diese Tatsache führt auch Holtzmann auf die Vermutung, dass die paulinische Lehrform zwar nicht gradezu philonisch, wohl aber mit der nächstverwandten philonischen und den weiter abstehenden Spätlingen (der jüdischen Schultheologie und der Gnostiker) auf einem Holze jüdischen Nachdenkens über die Schöpfungsgeschichte gewachsen sei. Neutest. Theol. II, S. 56.

Apokalypsen IV Esra 3 11 und griech. Ap. Bar. 9 durch die Verwendung des in der Spekulation gebräuchlichen Namens «erster Adam» vgl. Gunkel bei Kautzsch II, S. 354c. Später erscheint die Würde dieses Urmenschen ins Ungeheure gesteigert. So heisst es z. B. in dem Fragment eines Naassenerhymnus: «Der du von dir aus Vater und Mutter bist, die beiden unsterblichen Namen der Aeoneneltern, Bürger des Himmels, hochberühmter ἄνθρωπος» (Anz., a. a. O., S. 105).

Da nun Adam bei den Juden auf Grund der Bibel eine andere Rolle spielte, so ist es begreiflich, dass man hier auch andere Männer der Urzeit, vor allem den selbst schon sagenumwobenen Henoch (Bousset, S. 462 f.) zu Trägern der Tradition vom Urmenschen machte. So wird z. B. Henoch in Hen. 70 f. als der Menschensohn in den Himmel erhoben (vgl. weiteres bei Bousset S. 348). Hieraus, wie aus der Danielstelle Kap. 7 13 ist ersichtlich, dass der Begriff nicht jüdisch-messianische Bedeutung hatte. Aber auch die bei Daniel gegebene Deutung auf das Volk Israel ist künstlich und deshalb nicht ursprünglich (Bousset S. 253).

Neben dieser Tradition vom Urmenschen bildete sich nun aber auch die eigentlich jüdische Adamtheologie in Anlehnung an die Erzählung vom Sündenfall weiter aus. Dies geschah auf Grund des immer mehr gesteigerten Individualismus und ethischen Pessimismus in entgegengesetzter Richtung dahin, dass Adam als der Anfänger und Repräsentant des der Sünde und dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes erschien IV Esra 3 4 ff., 4 30, 7 11. 116 ff., Ap. Bar. 17 2 f., 18 2, 23 4, 48 42 ff., 54 15 ff. Röm. 5 12 ff.

Wo nun beide in entgegengesetzter Richtung ausgebildeten Traditionen zusammentrafen, da war, namentlich auf hellenistischem Boden, die Möglichkeit zur Bil-

dung von der Lehre einer doppelten Menschenschöpfung gegeben: eines himmlischen Urbildes und eines irdischen Gegenbildes. So ist die Entstehung dieser Lehre zunächst bei Philo (de opific. mundi MI 32 f.) zu begreifen. Sein anthropologischer Dualismus hat den von aussen gegebenen Stoff dazu geformt, sein jüdisches Bewusstsein hat den Schriftbeleg dazu gefunden.¹

Es brauchte nur noch die Verbindung der Tradition vom himmlischen Menschen mit der jüdischen Messiasidee hinzutreten, so waren die Elemente für die Bildung der paulinischen Lehre gegeben. Und grade diese letztere Verbindung findet sich mehrfach in der jüdischen Apokalyptik. Wir haben sie bei dem Menschensohne der Bilderreden und dem Menschen als Welterlöser in IV Esra 12 f. bereits gefunden und besprochen. Sie liegt auch schon in der messianischen Deutung von Daniel 7 13 in der LXX vor. Und da die beiden Apokalyptiker sich für das Recht ihrer Christologie auf Daniel berufen, so liegt darin ein Beweis dafür, dass grade diese Traditionen vom himmlischen Menschen zwar nicht von Daniel stammen, aber durch das Buch Daniel beliebt und sakrosankt geworden sind. Dadurch erklärt es sich auch, dass im Zeitalter Jesu «der Mensch» oder «der Menschensohn» ein gangbarer und vielleicht schon abgeblasster Messiasitel war.² Auch die wohl schon cr. 60 a Chr. entstandenen Bilderreden Henochs mögen dazu beigetragen haben, vgl. auch die in den Evangelien (Mark. 13 par) verarbeitete sogenannte kleine Apokalypse.

¹ Den Zusammenhang der Spekulation Philos mit der platonischen Idee vom Urmenschen weist Bousset S. 347 — wohl mit Recht — ab.

² Wichtig ist noch, dass neben dem Urmenschen auch schon der Messias wenigstens an einer Stelle (Levi 18) mit Adam in Beziehung gesetzt wird: er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert.

In diesen Zusammenhang lässt sich daher auch die paulinische Lehre vom Himmelsmenschen zwanglos eingliedern. Die jüdische Herkunft dieser Lehre wird nun auch durch den rabbinischen Schriftbeweis bestätigt, auf den sie Paulus gründet, und den er nur aus seiner jüdischen Schulbildung her kennen konnte. Das geht hervor 1. aus der fast unverständlichen Kürze und Selbstverständlichkeit, mit der ihn Paulus anwendet; 2. dass ihn Paulus und Philo fast gleichzeitig und unabhängig voneinander bieten; 3. dass er sich auch später in der jüdischen Schultheologie findet; 4. dass die Begriffe «erster» und «letzter» Adam als festgeprägt verwendet werden, obwohl sie für die damit bezeichnete Sache nicht mehr ganz passen. Denn für Paulus hat sachlich die neue Menschheitsreihe durch die Wirksamkeit des auferstandenen Christus bereits begonnen (2. Kor. 5 17, 46, 3 18 vgl. auch 1. Kor. 15 23), sodass die wörtliche Bedeutung des ἄνθρωπος nicht mehr in vollem Sinne gilt. Als Christ hätte Paulus diesen Begriff nicht mehr geprägt.

Die Vorstellung vom himmlischen Menschen ist nun von Paulus nicht direkt mit der Ueberwindung der Engelmächte durch den Christus in Beziehung gesetzt. Sie hat ihre Bedeutung für die Christologie des Paulus vielmehr darin, dass ihm der Christus als der Repräsentant und Urheber der neuen Menschheit erschien:¹ wie wir getragen haben das Bild des Irdischen (Adam), so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen 2. Kor. 15 49. Dadurch ist diese Vorstellung aber die entscheidende Wesensbestimmung seines Christusbildes überhaupt geworden, gewissermassen die konkrete Form, die er seiner Messias Hoffnung gab. Ihre volle Bedeutung wird aber

¹ Auch in dem Begriff des πνεῦμα ζωοποιόν 1. Kor. 15 45 liegt wohl für Paulus nicht bloss der Gedanke an die Kraft, Tote zu erwecken, sondern auch der, ihnen das neue, ewige Leben mitzuteilen.

erst aus dem Gegensatze klar, der sich für Paulus mit den Ausdrücken «irdisch» und «himmlisch» verbunden hat.

Das ist zunächst der in der gesamten jüdischen Apokalyptik herrschende Gegensatz der beiden Welten, von denen es am bündigsten in IV Esra 7 50 heisst: der Höchste hat nicht einen Aeon geschaffen, sondern zwei. Jener ist der endlose Aeon slav Hen. 57 f. «die unsterbliche Zeit» IV Esra 7 113, während dieser Aeon vergänglich ist und mit Macht zu Ende eilt IV Esra 4 11, 26. Seine Wege sind schmal und traurig geworden, voll von Gefahren und Nöten IV Esra 7 12. Von demselben Gegensatz ist die Theologie des Paulus beherrscht. Diese Welt vergeht 1. Kor. 7 31, ist böse Gal. 1 4 und finster 1. Kor. 4 5 und die Zeit der Leiden Röm. 8 18. Aber dies Verwesliche muss Unverweslichkeit anziehen, und dies Sterbliche Unsterblichkeit 1. Kor. 15 53.

Dieser Gegensatz ist nun bei Paulus ausserordentlich verschärft durch den aus dem Hellenismus stammenden anthropologischen Dualismus von Fleisch und Geist. Paulus kennt zwar auch den gangbaren jüdischen Begriff des Fleisches als belebter Materie 1. Kor. 15 39 ff. Aber in seiner Anthropologie ist ihm das Fleisch der notwendige Sitz der Sünde, das gottwidrige und gottfeindliche Prinzip des Bösen in der irdisch-menschlichen Natur Röm. 6—8 bes. Kap. 7 14, 8 5 ff. Gal. 5—6 bes. 5 17 f. Der Begriff der Sünde als potentieller Macht ist dadurch mit dem Begriff des Fleisches als irdisch-menschlicher Substanz verbunden. Wenn daher auch Paulus auf eine Erlösung von den in dieser Welt herrschenden Schicksalsmächten hoffte — viel heisser noch war seine Sehnsucht nach Erlösung von dem Leibe des Todes Röm. 7 24. Dazu schaute er auf nach dem pneumatischen Himmelsmenschen, «der da verwandelt wird den Leib unserer Erniedrigung zur Gleichgestaltung mit dem Leibe seiner Herrlichkeit, nach

der Kraft, mit der er auch kann alles ihm untertan machen Phil. 321.»

Im Grunde sind aber diese beiden Gedankenreihen nicht so verschieden, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn die Befreiung von dem Todesleibe und von dem Sündenfleische ist in erster Linie nicht ethisch, sondern physisch gedacht. Die *σὰρξ ἀμαρτίας* ist für Paulus genau so eine fremde, äusserlich zwingende Macht, wie die Herrschaft der Engelmächte.¹ Auch die Stimmung des Paulus gegenüber dem Zwang der Engelmächte und dem Druck der Sünde im Fleische war dieselbe, wenn er auch den letzteren natürlich noch intensiver und unent-rinnbarer spürte: das Gefühl, einer fremden, gottfeindlichen, Verderben und Tod bringenden Macht preisgegeben zu sein (*πεπραμένος* Röm. 7 14). Aber der Zusammenhang beider Mächte geht noch weiter. Wenigstens kann man Verbindungslinien andeuten, die für Paulus tatsächlich existieren, auch wenn er darüber nicht weiter reflektiert haben sollte.² Hier kommt zunächst das Gesetz in Betracht, durch das auf der einen Seite die Engelmächte den Menschen knechten (Gal. 3 f.), und das auf der andern Seite die personifiziert gedachte Sünde im Fleische des Menschen zur Wirksamkeit bringt (Röm. 7 11). Ferner

¹ Röm. 7 ist kein subjektives Sündenbekenntnis, sondern viel objektiver zu verstehen, als es gewöhnlich geschieht; vgl. besonders das überraschende *εἰ* in Kap. 82. In diesem objektiven Sinne ist auch der Seufzer Kap. 724 gemeint. Aehnliche Ausführungen finden sich auch sonst bei den Apokalyptikern z. B. IV Esra 412. 7 117 ff. Diese haben daher auch, wie Paulus, die Lösung der Fragen schon parat.

² «Die Brücke besteht darin, dass ja die *σὰρξ, σῶμα τῆς ἀμαρτίας*, das Herrschaftsgebiet dieser geistigen Mächte ist. (Heitmüller, S. 323).» Sachlich ist das gewiss richtig; nur hat Paulus selbst diese Brücke nicht geschlagen. Sie findet sich aber in einer Stelle des Barnabasbriefes, die Paulus gewiss unterschrieben hätte. Kap. 1671. *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατ'οἰκη-τῆριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές . . . ὅτι ἦν . . . οἰκός δαίμονων.*

kommt der Satan in Betracht. Sein Zusammenhang mit den Engelmächten ist oben gezeigt. 2. Kor. 113 scheint ihn aber auch in Verbindung mit der σαῶν zu bringen. Denn wenn hier gesagt ist, dass er der christlichen Gemeinde als der keuschen Braut Christi nachstellt, wie er einst als Schlange die Eva verführt hat, so muss Paulus die weitverbreitete jüdische Sage gekannt haben, dass der Teufel die Eva zur Unzucht verführt und so den sündlichen Samen in die Menschheit gebracht habe (Everling, S. 51—57).¹ Auf jeden Fall ist aber für Paulus eine Zusammenschau der beiden herrschenden Mächte in ihrer schlimmsten Wirkung, im Tode gegeben. In dem von Paulus personifiziert gedachten Tode (vgl. bes. Röm. 5 12 ff. 1. Kor. 15 25) übt die Sünde wie der Satan ihre furchtbarste Gewalt aus (Röm. 6 23, 7 24, 5 17. 1. Kor. 5 5, 10 10, bis er einst als der letzte und stärkste Feind von dem Messias überwunden werden wird (1. Kor. 15 25. 55 f.).

Paulus teilte daher den düsteren Glauben seiner Zeit an das Walten eines von dämonischen Mächten beherrschten und geleiteten dunklen Schicksals (ἀναρχη oder εἰμαρμένη), unter dessen Zwang die Menschen verkauft (Röm. 7) und geknechtet (Gal. 4) sind. Auch für ihn ist diese ganze Welt der ματαιότης und der φθορά unterworfen (ὕπετάγη), weil es Gott einmal so verordnet hat (διὰ τὸν ὑποταχέντα). Gott selbst hat sich von der Weltleitung zurückgezogen und Juden wie Heiden in die Gewalt dieser,

¹ Vgl. auch Baldensperger, S. 201: «Fleisch und Blut» werden die bösen Mächte, vor denen man sich in Acht nehmen muss. Sie haben eine dämonische Gewalt über den Menschen. Ihrthalben sind die Engel gefallen. «Mit dem Blute des Fleisches haben sie Kinder gezeugt; nach dem Blute der Menschen begehrt und Fleisch und Blut hervorgebracht. Hen. 15 4.» Auch IV Esra 429 gehört hierher: «Ehe das Gesäte noch nicht geerntet und die Stätte der bösen Saat nicht verschwunden ist, kann der Acker, da das Güte gesät ist, nicht erscheinen.

zum Teil gottfeindlichen Mächte gegeben (Gal. 4, Röm. 8). Aber Gott gibt seine Schöpfung nicht preis. Bald ist die Zeit erfüllt. Dann sendet Gott die Erlösung durch den verheissenen Messias, seinen Sohn. Dann öffnen sich die Himmel und strahlend in der Herrlichkeit des Ebenbildes Gottes steigt der Messias als der pneumatische Himmelsmensch hernieder, um in der Kraft Gottes alle diese finsternen Gewalten zu zerstören. Die Seinen werden verwandelt in das Bild seiner Herrlichkeit, und die in der Hoffnung auf ihn Entschlafenen zu neuem, herrlichem und ewigem Leben erweckt.

Das ist der Kern der jüdischen Christologie des Paulus. Alles andere ist untergeordnetes Beiwerk.

Wir haben schon gesehen, wie Paulus diesen Kern seiner Messias Hoffnung im einzelnen ausgestaltet hat, vor allem auch, wie er ihn seiner nationalen Zukunftshoffnung durch die Idee des messianischen Zwischenreiches dienstbar machte.

Trotzdem der Kern seiner Christologie universal gerichtet ist, hat doch auch Paulus als das eigentliche «Ende» das mit der allgemeinen Auferstehung der Toten verbundene Weltgericht Gottes, die *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* (Röm. 25, 9) erwartet. Die Juden haben dieses, ihrer nationalen Messias Hoffnung allerdings widersprechende, aber dem innersten Wesen ihres Gottesbegriffs völlig entsprechende Schlussgemälde ihrer Zukunftserwartung mit solcher Begeisterung aufgenommen (vgl. Bousset, S. 460) und ausgebildet, dass darüber manchmal alle andern Zukunftsgedanken zurücktraten. So vor allem im slavischen Henochbuche; aber auch sonst in den meisten Apokalypsen. In der Tat konnte es auch keine imposantere Theodicee für den jüdischen Glauben geben. Ein doppeltes kam darin zum Ausdruck:

der in der Konsequenz des jüdischen Gottesbegriffs liegende Universalismus und ethische Individualismus. «Wir werden alle vor dem Richtstuhl Gottes stehen» Röm. 14¹⁰ und «bei Gott ist kein Ansehen der Person» Röm. 2¹¹: das sind die beiden auch in der Apokalyptik herrschenden Grundsätze (vgl. z. B. Jubil. 30¹⁶, 33¹⁸. ψ Sal. 2¹⁸ u. ö.). Selbst die Fürbitte der Gerechten ist dann ausgeschlossen (IV Esra 7^{102–105}, slav. Hen. 53¹, Ap. Bar. 85¹² vgl. Bousset, S. 247).

So war es im Prinzip. Aber freilich, «wenn der Jude an das zukünftige Gericht dachte, so stand ihm doch in allererster Linie der Triumph und die Herrschaft seines Volkes . . . in zweiter Linie dann der Triumph der Partei der Frommen, in die er sich natürlich einrechnete . . . vor Augen» (Bousset, S. 287). Andererseits wurde bei den einzelnen natürlich auch die zitternde Angst wachgerufen, von der die Apokalypsen reichlich zeugen (vgl. z. B. slav. Hen. 39⁸ und die oben angeführten Stellen aus IV Esra und Ap. Bar., Phil. 2¹⁰).

Auch für Paulus spielt nun das Weltgericht Gottes eine grosse Rolle im Blick auf die Zukunft. Wie fest ihm der Gedanke daran steht, zeigt Röm. 3⁶, wo er einen gegnerischen Einwand mit der Frage niederschlägt: ἐπεὶ πῶς ζῶμεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον? Dieses Weltgericht ist ihm durchaus ein forensisches über alle einzelnen Menschen (Röm. 2^{5, 9}, 14¹⁰ f., 1. Kor. 4⁴ f., 2. Kor. 5¹⁰, Gal. 6⁷ f.), das auf Grund von Gerichtsbüchern vollzogen wird (Phil. 4³). Das verborgene Innere des Menschen wird dabei offenbar Röm. 2¹⁶, 29. 1. Kor. 4⁴ f. Auch mit dem Gedanken des Universalismus hat Paulus sicher als Jude schon Ernst gemacht. Denn er entspricht dem prinzipiellen Standpunkte der Apokalyptiker. Röm. 2 gibt daher im grossen und ganzen seinen jüdischen Standpunkt wieder.¹

¹ Natürlich auch den christlichen (gegen Weiss u. a.).

Auch der im Zusammenhang von 1. Kor. 7 überraschende Kanon Vers 19 stammt höchstwahrscheinlich schon aus seiner jüdischen Theologie.¹ Denn er ist das konsequente Korrelat des universalen Weltgerichts. Und Paulus war in der Verfolgung einzelner Gedanken immer sehr konsequent. Umsomehr musste dann aber auch Paulus, wie die jüdischen Apokalyptiker, in Bezug auf den Ausgang des Gerichtes für die Menschen zu einem pessimistischen Resultate kommen. Denn er teilte nicht nur die Lehre vom Sündenfall Adams mit der jüdischen Apokalyptik (vgl. Röm. 5 12 ff. mit IV Esra 37. 21 ff., 7 11 ff. 116 ff., 8 17, Ap. Bar. 17 2 f., 18 2, 23 4, 48 42 ff., 54 15 ff.), sondern er ging auch noch über die Lehre vom bösen Triebe (Sir. 21 11, 37 3, 17 31, 15 14, IV Esra 3 20 ff., 4 30 f., 7 48. 92, 8 53) dadurch weit hinaus, dass er denselben nicht nur als verkehrte ethische Richtung, sondern als prinzipiell in der sündhaften Fleischesnatur des Menschen begründet ansah (Röm. 7 7 ff. vgl. Bousset, S. 386). Der ethische Pessimismus des Judentums (Bousset, S. 384) muss daher bei Paulus besonders stark hervorgetreten sein. Heisst es doch schon IV Esra 9 36: «wir, die das Gesetz empfangen, müssen wegen unserer Sünden verloren gehen samt unsrem Herzen, in das es getan ist» (vgl. noch Kap. 7 111. 139, 8 35, Ap. Bar. 84 11, Kap. 85, Hen. 81 5 u. ö.). In diesem Zusammenhange hat daher auch für das vorchristliche Bewusstsein des Paulus schon der Satz gegolten: ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ Röm. 3 20, Gal. 2 16.

Aber nur in der Theorie. Praktisch hat eben auch Paulus an der nationalen Hoffnung seines Volkes festgehalten und derselben in der Idee des messianischen Zwi-

¹ Anders und im Widerspruch hiermit hat Paulus die Beschneidung vom nationalen Standpunkt aus gewürdigt. Röm. 31, 25.

schenreiches Ausdruck gegeben.¹ Denn so universalistisch auch die Vorstellung des Paulus von dem Erlösungswerke des Christus war, und so sehr auch diese universal angelegte Christologie zu dem ethischen Universalismus seiner Vorstellung von dem letzten grossen Weltgerichte Gottes stimmte, so musste doch auch seine Messias Hoffnung national beschränkt bleiben. Denn sie hätte sonst allen Boden unter den Füßen verloren. Sie stützte sich ja auf die Vorzüge des auserwählten Volkes Röm. 3 1 f., 9 4 f., auf die Verdienste der Väter Röm. 11 28, 9 5, 15 8, auf die Verheissungen Gottes Röm. 4, 15 8, Gal. 3 f., 2. Kor. 1 20. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, dass Paulus, wie manche andere Apokalyptiker, auch die Heiden als Teilnehmer am messianischen Heil zugelassen hat, soweit sie sich diesem Glauben unterwarfen. Ja, es ist im Blick auf seine Bekehrung sehr wahrscheinlich, dass er schon als Pharisäer für diesen Glauben in der Diaspora Propaganda getrieben hat. Aber sein nationaler Standpunkt wie auch die Praxis brachten es mit sich, dass auch bei ihm die Bekehrung der Heiden nur als Ausnahme in Betracht kam. Für seine Person blieb auch Paulus der strenge Jude und stolze Pharisäer Gal. 1 13 f., der im Grunde die Heiden doch nur als heillose Sünder und massa perditionis ansah Gal. 2 15, Röm. 1 19 ff.

So blickte Paulus mit sich widersprechenden Gedanken in die Zukunft. Duster war der Hintergrund der Gegenwart, von dem sich sein Zukunftsbild abhob. Gott hat

¹ Selbstverständlich sind für das Bewusstsein des Paulus beide Kreise nicht geschieden, sondern gingen ineinander über. So ist Christus der Weltrichter im forensischen Sinne 2. Kor. 5 10. 1. Kor. 4 5, während er im Widerspruch hiermit 1. Thess. 1 10. Röm. 5 9. 8 1, als Befreier vom zukünftigen Zorngericht erscheint. Die obige Scheidung der Theorie und Praxis soll nur den Widerspruch erklären, nicht lösen.

die ganze gegenwärtige Welt, Juden wie Heiden, der Herrschaft finsterner Schicksalsmächte preisgegeben, die sie in Sünde und Tod und damit in Feindschaft wider Gott gebracht haben. Sie alle gehen daher dem grossen Zorngericht entgegen, das Gott entweder selbst oder durch seinen Messias abhalten wird. Die Gerechten empfangen als Lohn das ewige Leben in dem kommenden seligen Aeon, die Ungerechten verfallen dem ewigen Tode. Dieser Ausblick auf das Gericht ist trübe und hoffnungslos. Denn das Gericht ergeht ohne Ansehen der Person allein nach den Werken. Und nach der Lehre des Paulus sind Juden wie Heiden der Sünde und damit dem Tode und Verderben verfallen.

Aber Paulus hat diese Konsequenz nicht gezogen. Er hielt demgegenüber fest an den seinem Volke gegebenen Verheissungen. Das Gericht des Messias über die Schicksalsmächte erschien ihm dann als Erlösungsgericht für die Seinen und als Vorbedingung für die Aufrichtung des messianischen Reiches. Als Teilnehmer an diesem Reiche galten ihm die gläubigen Juden, in zweiter Linie die Heiden, die sich diesem Glauben unterwarfen.¹ Für die Heiden als solche gab es keine Möglichkeit der Rettung. Für sie galt auch ihm das Wort IV Esra 9 22: Es gehe dahin die Menge, die für nichts geachtet ist. Das war auch für Paulus das notwendige Korrelat seiner nationalen Zukunftshoffnung. Um an ihr festzuhalten, musste er trotz seines theoretischen Universalismus ein Eiferer für die Ueberlieferungen seiner Väter bleiben.

¹ Der Glaube (πίστις) muss daher schon in der jüdischen Theologie des Paulus eine zentrale Bedeutung gehabt haben; vgl. Jubil. 14. 17; IV Makk. 16. Hen. 468. 585. 614. 838. IV Esra 332. 51. 29. 65. 28. 724. 34. 83. 97. 1323. Ap. Bar. 421. 517. 545. 21. 572. Test. Levi 8. Dan. 6 und 6. Neu ist für seine christliche Theologie nicht die Bedeutung des Glaubens an sich, sondern nur der Gegensatz von Glauben und Werken.

Dieser Widerspruch wurde durch seine Bekehrung gelöst. Indem Paulus die Menschheit Jesu als die Erlösungstat des Christus wertete, wurde ihm der jüdische Messias zum Weltheiland. Bis dahin hat auch er den Christus nur κατὰ σάρκα erkannt 2. Kor. 5 16.

10. Die Ausgestaltung der paulinischen Christologie durch die Episode der Menschwerdung des Christus.

Unsere ganze bisherige Erörterung muss nun die Probe ihrer Richtigkeit darin bestehen, dass sie die Ausgestaltung der paulinischen Christologie zu der uns vorliegenden Form durch die Aufnahme der Episode der Menschwerdung des Christus erklärt. Wie ist Paulus dazu gekommen, das Erdenleben Jesu als eine Episode im Leben seines himmlischen Christus anzusehen, und welche neuen Züge hat diese Annahme in sein Christusbild eingetragen? Für die Beantwortung der ersten Frage kommt die Bekehrung des Paulus, für die der zweiten der Tod und die mit der Auferstehung verbundene Erhöhung des Christus in Betracht. Auf diese drei Punkte haben wir daher noch kurz einzugehen.

1. Die Bedeutung der Bekehrung bestand für Paulus in der Gewinnung des Urteils, dass Jesus der Christus sei (vgl. Abschnitt 2). Aber dieses Urteil hat für Paulus nicht etwa den Sinn, dass er im Gegensatze gegen seine frühere Anschauung nun in dem geschichtlichen Jesus den Messias gesehen hätte. Die geschichtliche Persönlichkeit als solche kam dabei für Paulus nur insofern in Betracht, als in ihr ein Mensch und Jude (ev. Davidssohn) den Kreuzestod erlitten hatte (vgl. Abschnitt 4). Vielmehr erschien dem Paulus die ganze Menschheit Jesu bis zu seinem Kreuzestod als eine grosse in Gehorsam und Liebe

vollbrachte Willenstat des präexistenten Christus (vgl. Abschnitt 3). Daraus geht unzweifelhaft hervor, dass es ihm vor seiner Bekehrung nie in den Sinn gekommen ist, dass der als Gottessohn und präexistenter Himmelsmensch vorgestellte Messias ein Erdenmensch (ἐκ γῆς χοιζός) hätte sein oder werden können.

Da die Bekehrung des Paulus in der Lösung des Widerspruches seiner jüdischen Messias Hoffnung zu dem Erdenleben Jesu bestand, so wird dieser Widerspruch zur Christusverkündigung der Urgemeinde vorher der Hauptgrund gewesen sein, der ihn zu einem Verfolger derselben machte (1. Kor. 1 22, Gal. 1 13). Aus Gal. 1 13 f. will man allerdings schliessen, dass Paulus gegen die Urgemeinde als Eiferer für das Gesetz aufgetreten sei. Dem steht aber entgegen, dass die Urgemeinde durchaus nicht antinomistisch gewesen ist (vgl. bes. Gal. 2), und dass Paulus selbst als Jude eine freiere Stellung zum Gesetz gehabt haben muss, als man gewöhnlich glaubt (vgl. bes. Gal. 3 19). Darum ist sein Eifer fürs Gesetz nicht als ein zureichender Grund für seine heftige Verfolgung der Urgemeinde anzusehen. Gal. 1 13 f. ist vielmehr in den Zusammenhang seines Gegensatzes zum Messiasglauben der Urgemeinde zu stellen. Hierin stand Paulus als Pharisäer auf dem Standpunkte und im Dienste seiner Parteigenossen, die Jesus als Messias verworfen hatten. Und wie jene machte er seinen Gegensatz vom Standpunkte des Gesetzes aus geltend: Verflucht ist, wer am Holze hängt Gal. 3 13. Von hier aus erklärt sich seine eigene Beurteilung seines judaistischen Fanatismus Gal. 1 13 f. völlig ausreichend.

Andrerseits müssen nun aber auch in dem Messiasglauben der Urgemeinde Anknüpfungspunkte für die Bekehrung des Paulus vorhanden gewesen sein. Diese lagen in ihrem Glauben an die Auferstehung und Wiederkunft

Jesu als des Messias. In der sehnlichen Hoffnung auf die Parusie des sich im Himmel befindlichen Christus stimmte der Glaube des Paulus mit dem der Urgemeinde überein. Das zeigt sich besonders darin, dass Paulus durch die Erscheinung des himmlischen Christus bekehrt wurde. Es ist klar, dass dieser Anknüpfungspunkt durch die unerschütterliche Glaubensüberzeugung und Leidensfreudigkeit der ersten Christen ausserordentlich für Paulus an Bedeutung gewinnen musste.¹ Aber zur Erscheinung konnte diese unbewusste Einwirkung erst treten, nachdem der Anstoss der Menschheit und des Kreuzestodes Jesu beseitigt war. Gewöhnlich sucht man nun die Vermittlung hierfür mit Hinweis auf Röm. 7 im Schuld-bewusstsein des Paulus. Aber auch hier stossen sich wieder einmal die psychologischen Erwägungen über das erfolglose Ringen des Paulus nach gesetzlicher Vollkommenheit, so erbaulich sie an sich sein mögen, an den harten Tatsachen: Denn Paulus bekennt ganz offen seine Unsträflichkeit vor dem Gesetz Phil. 36 und lässt überall, wo er von seiner jüdischen Vergangenheit redet, das stolze Selbstbewusstsein des ehemaligen Pharisäers erkennen. Röm. 7 aber ist von objektiv-theoretischem Standpunkte aus geschrieben und darf nicht einseitig als subjektives Sündenbekenntnis des Paulus verwertet werden. Mit diesen psychologischen Erwägungen ist es also nichts. Ja, es kommt noch ein zweites hinzu. Wäre die Bekehrung des Paulus aus solchen psychologischen Erwägungen hervorgegangen, dann hätten ihn Gedanken und Theorien über das Werk und das Wesen des Christus, die seinem bisherigen Glauben widersprachen, schon vor seiner

¹ Als Beispiel ist hier vor allem der Tod des Stephanus zu betrachten act. 7, 57 ff. Möglicherweise ist auch die Einwirkung eines freieren hellenistischen Standpunktes mancher Christen in Anschlag zu bringen.

Bekehrung beschäftigt. Diese selbst wäre dann «bloss die Bestätigung schon vorhandener innerer Zuwendung oder der Abschluss allmählich durchbrechenden Glaubens» gewesen, während sie doch «nach seiner Erinnerung die plötzlich und unerwartet eingetretene Ursache der ganzen Entscheidung» war (Weizsäcker S. 68).

Diese Bedenken fallen weg, sobald wir den Anknüpfungspunkt für das Heilsverständnis des Todes Christi in dem jüdischen Messiasglauben des Paulus selbst nachweisen können. Dieser Punkt ist aber in dem Widerspruch der national-beschränkten Messias Hoffnung zu dem universal angelegten Messiasbilde des Paulus gegeben. Die Messias Hoffnung des Paulus musste national beschränkt bleiben, weil er als Jude für die universale Ausgestaltung derselben keine Begründung zu geben vermochte. Sobald Paulus in dem Tode Jesu diese Begründung erblicken konnte, war für ihn das Aergernis geloben und das Hindernis seiner Bekehrung in eine dieselbe erzwingende Macht verwandelt. Die Voraussetzung einer solchen Begründung war ihm nun tatsächlich in seiner jüdischen Vorstellung vom Messias als dem präexistenten Himmelsmenschen gegeben. Denn dadurch vermochte Paulus die Menschheit und den Kreuzestod Jesu als die welterlösende Tat des präexistenten Gottessohnes zu begreifen. Dass Paulus diesen Gedanken gefasst hat, das hat ihn zum Christen und Heidenapostel gemacht. In diesem *E i n e n* Gedanken lag für ihn alles beschlossen. Dieser *E i n e* Gedanke hat in ihm einen völligen Umschwung nicht nur seines Denkens, sondern auch seines Lebens und Handelns vollzogen. Bisher hatte Paulus den Kreuzestod Jesu als den in diesem Fluchverhängnis dokumentierten Sieg des Gesetzes über einen jüdischen Rebellen angesehen. Nunmehr erschien ihm dieser Tod als der Triumph und Sieg des himmlischen Christus über die

Gesetzesmächte selbst. Bisher hatte Paulus die Gemeinde Jesu als die durch den Kreuzestod ihres Hauptes selbst verfluchte und geächtete Sekte verfolgt. Nunmehr ward er selbst durch die Macht des Christus überwunden und in seinen Dienst gezwungen. Und dieser Umschwung geschah plötzlich und unerwartet. Denn er wurde durch das Ergreifen eines einzigen Gedankens bewirkt. Aber die Tragweite dieses Gedankens war zu gross und überwältigend, als dass er hätte in ruhiger Ueberlegung gefasst werden können. Nicht Paulus ergriff diesen Gedanken: sondern dieser Gedanke ergriff ihn. Blitzartig erleuchtete er als eine Offenbarung von oben seine Seele und überwältigte ihn durch die Grösse seiner Tragweite und durch die ihm für Paulus innewohnende Macht seiner Wahrheit.¹

Diese Auffassung von der Bekehrung des Paulus bestätigt sich noch an zwei ebenso bedeutsamen wie merkwürdigen Tatsachen, die im Gefolge seiner Bekehrung standen und bei anderer Auffassung derselben nur unge-

¹ Dass sich für Paulus die Wahrheit dieses Gedankens in einer Christusvision vergegenständlichte, hat neben der sensitiven und für ekstatische Visionen und Zustände äusserst stark disponierten Natur des Paulus (2. Kor. 12¹ ff. Gal. 2². 6¹⁷. 1. Kor. 14¹⁴ ff. 18. 2. Kor. 5¹³. Röm. 8²⁶. [1. Kor. 11²³, 1. Thess. 4¹⁵] act. 15⁹) vor allem auch seinen Grund in den gleichartigen Visionen der Ur-apostel. Auf Grund derselben musste Paulus, sobald er ihre Wahrheit anerkannte, selbst eine Erscheinung des himmlischen Christus erwarten. Man darf daher nicht über das Wunder der Christusvision des Paulus staunen; ein Wunder wäre es eher zu nennen, wenn sie bei all den subjektiven und objektiven Dispositionen dazu nicht eingetreten wäre. Uebersaus wunderbar bleibt es aber, dass sich in diesem einen Manne alle Bedingungen zusammenfanden, um das Werk Jesu in einem Evangelium vom Christus fortzusetzen, das fast in allen seinen Formen gegenüber der Verkündigung und der Person Jesu selbständig war, und das doch grade in diesen Formen den Griechen den tiefsten Gehalt dessen zu bieten vermochte, was Jesus der Menschheit gebracht hat, den Glauben an die Vaterliebe Gottes und damit den in der Gotteskindschaft gegenüber allen scheinbaren Zweckwidrigkeiten des Lebens ergriffenen ewigen Wert der menschlichen Persönlichkeit.

nügend erklärt werden können. Gemeint sind 1. die Tatsache, dass sich Paulus mit seiner Bekehrung zugleich zum Apostel unter den Heiden berufen fühlte, und 2. die Tatsache, dass er absichtlich den Anschluss an die Urgemeinde und den Verkehr mit den Uraposteln vermied.

Die erstere Tatsache ist zwar hin und wieder bestritten worden (z. B. von Clemen, die Chronologie der paulinischen Briefe 1893); aber gegenüber den klaren Selbstzeugnissen des Paulus, besonders im Galaterbriefe (1,15 ff. 2,9 vgl. Röm. 15,15 f.), ohne Erfolg. Liegt aber der innere Anknüpfungspunkt für die Bekehrung des Paulus in dem ihm vorher verborgenen Widerspruch seiner nationalen Messias Hoffnung zu seinem universalen Christusbilde (vgl. auch Holtzmann II, S. 62), so ist seine Bekehrung wesentlich durch den Gedanken vermittelt, dass durch den Tod des Christus der Universalismus des messianischen Heils begründet sei. Damit war aber die Heidenmission prinzipiell gefordert. Dass sich nun Paulus selbst zum Apostel der Heiden berufen fühlte, erklärt sich aus dem hohen Selbstbewusstsein, das ihn beseelte, das aber verklärt und veredelt wurde durch das Gefühl der dankbaren Hingabe an den Herrn Jesus Christus, der den Feind und Verfolger nicht vernichtet, sondern verschont und in seinen Dienst berufen hat. Das Recht seines Apostolats hat aber Paulus jeder Zeit auf die Tatsache gegründet, dass er den Herrn Jesus gesehen habe (1. Kor. 91. 158 Gall. 11. 12. 16. 28. Röm. 11 ff.).

Unsere Auffassung von der Bekehrung des Paulus erklärt aber auch die andere merkwürdige Tatsache, dass Paulus zunächst die Verbindung mit der Urgemeinde nicht gesucht hat. Er brauchte sie nicht zu suchen. Denn sein Evangelium vom menschengewordenen Gottessohn stand mit einem Male in voller Klarheit vor seiner Seele, und sein Recht zum Heidenapostolat war ihm

durch die Erscheinung des Auferstandenen verbürgt. Er wollte sie aber auch nicht suchen. Denn er musste von vornherein die Ueberlegenheit seiner pneumatischen Christuserkenntnis über die Verkündigung der Urapostel durchschauen. Ja, er musste fürchten, mit seinem Evangelium von der Befreiung vom Gesetz bei den Uraposteln auf Verständnislosigkeit und Widerspruch zu stossen. Deshalb wollte er sich ihre Anerkennung erst durch den Erfolg sichern Gal. 1,23 f. Denn soweit dürfen wir auch nicht gehen, dass wir bei Paulus von vornherein einen Gegensatz gegen das Evangelium der Urapostel annehmen. Denn Paulus hat die Berechtigung ihres Apostolats unter den Juden nie bestritten. Er hat auch die persönliche Bekanntschaft mit Petrus gesucht Gal. 1,18. Ja, er hat wohl von Anfang an die Anschauung gehabt, die uns aus seinen Briefen entgegentritt, dass die Heiden beim messianischen Heile erst in zweiter Linie nach den Juden in Betracht kommen. Der Tod Christi hat nur die Scheidewand des Gesetzes beseitigt und für Juden wie Heiden denselben Weg des Heils eröffnet. Aber Paulus hätte seine Heidenmission doch zuletzt für vergeblich erachtet, wenn er die Angliederung seiner Gemeinden an die jüdische Gemeinde in Jerusalem nicht erreicht hätte (Gal. 2,2 vgl. oben S. 4 Anm. 1). Unter diesem Gesichtspunkte sind auch seine Kollekten für die «Heiligen» in Jerusalem mit zu betrachten. Es liegt darin ein letzter Rest von dem Gedanken, dass die Heiden in der messianischen Zeit den Juden ihre Schätze zum Geschenk bringen Röm. 15,27 2. Kor. 8f. Aber gerade darin, dass dieser Rest jüdisch-nationaler Auffassung des Heils sich auch bei Paulus noch neben dem im Kreuzestode Jesu begründeten Universalismus desselben erhalten hat, liegt aufs neue eine Bestätigung für die Richtigkeit unsrer Auffassung.

So erklärt also die Ableitung der Bekehrung des Paulus von dem Einen Gedanken, dass die Menschheit und der Tod Jesu die Erlösungstat des präexistenten Christus war, nicht nur alle Momente seiner Bekehrung selbst, sondern macht auch sein Heidenapostolat und seine Selbständigkeit gegenüber der Urgemeinde als Folgen derselben verständlich.

2. Ebenso wird nun auch ein zusammenfassendes Verständnis der verschiedenartigen Lehren des Paulus über die Bedeutung des Todes Christi erst erreicht, wenn wir ihn als die geschichtliche Erlösungstat des präexistenten Christus begreifen. Wir müssen uns allerdings auch hier nur auf Andeutungen beschränken, die aber dem mit der Sache Vertrauten sofort verständlich sein werden.

Gewöhnlich tritt man bei der Frage nach der Bedeutung des Todes Christi bei Paulus sofort in die Untersuchung darüber ein, ob für seine Erklärung mehr die juristische oder ethische Theorie in Betracht gezogen werden müsse. Aber ehe man nach den Kategorieen fragt, unter denen sich Paulus die Bedeutung des Todes Christi verständlich zu machen sucht, sollte man zunächst einmal die Bedeutung der Tatsache feststellen, dass für Paulus der Tod Christi als die geschichtliche *Welterlösungstat* Gottes und des himmlischen Christus in Betracht kommt. Das war das eigentlich Neue in der Verkündigung des Paulus. Und zwar erscheint ihm der Tod Christi als Erlösungstat in seiner Wirkung auf die gottfeindlichen Weltmächte, als Versöhnungstat im Blick auf das Verhältnis der Welt zu Gott.

Dass der Begriff der Erlösung geschichtliche Prägung trägt, wird sofort durch folgende Reihe anschaulich: Knechtschaft — Erlösung — Freiheit. In diesem Zusammenhange redet Paulus vom Tode Christi als von einer Erlösung (*ἀπολύτρωσις* Röm. 3 24, 1. Kor. 1 30, Kol. 1 14),

einer Befreiung (ἐλευθεροῦν Röm. 82, Gal. 51 ἐξαγοράσθαι Gal. 14 ῥύεσθαι Kol. 113), einer Loskaufung (ἐξαγοράζειν Gal. 313, 45 vgl. 1. Kor. 620, 723): Wovon uns Christus erlöst hat, sagt Paulus zusammenfassend Gal. 14: ἐκ τοῦ κόσμου τούτου τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ. Hier wie Kol. 113 (ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους) sind darunter die gottfeindlichen Weltmächte zu verstehen, unter die der Mensch geknechtet und verkauft ist Gal. 43, 6, Röm. 815, 714. Wir haben gesehen, dass Paulus darunter die Engel, das Gesetz und das Fleisch begreift. Mit diesen drei Mächten hat er nun auch den Tod Christi als Erlösungstat in Beziehung gesetzt.

Für die Engelmächte kommen die Stellen 1. Kor. 28, Kol. 215, Gal. 45 in Betracht. In 1. Kor. 28 sagt Paulus, dass die Archonten dieses Aeons den Christus nicht gekreuzigt hätten, wenn sie ihn — als den vom Himmel gekommenen Gottessohn — erkannt hätten. Sie erkannten ihn nicht, weil er in Knechtsgestalt (d. h. als Mensch, der unter ihre Gewalt geknechtet ist) erschien Phil. 27, Gal. 45. Warum sie ihn dann nicht gekreuzigt hätten, erklärt Kol 215: Gott hat sie dadurch abgetan und öffentlich über sie triumphiert, indem er nämlich den von ihnen gekreuzigten Christus auferweckt hat (Vers 13). Dadurch hat es Gottes Weisheit (1. Kor. 26 ff.) bewirkt, dass sie im Grunde nicht den Christus, sondern ihr eigenes Machtgebiet, die σὰρξ, ans Kreuz geschlagen und vernichtet haben (Röm. 83). Sie haben sich dadurch gewissermassen öffentlich blamiert und in ihrer Torheit und Nichtigkeit gegenüber Gottes Weisheit und Kraft gezeigt (1. Kor. 26 ff., 125). Ihre endgültige Vernichtung erfolgt allerdings erst bei der Parusie Christi. Bis dahin verlieren sie nur soviel an Macht, als Christus unter den Menschen an Macht und Anhang gewinnt. Dass Paulus auch bei Gal. 45 an die Engelmächte denkt, geht aus dem Zu-

sammenhange (Vers 3, 8 ff.) hervor. Christus hat dadurch, dass er als Mensch und Jude erschien, den Kaufpreis bezahlt, durch den er die von den Engeln durch das Gesetz geknechteten Menschen erlöste. Von einem Kaufpreise kann Paulus deshalb reden, weil er die Menschheit Christi nicht doketisch fasste. Christus hat die Erniedrigung seiner Menschwerdung und das Todesleiden in seiner ganzen Schwere gefühlt und getragen. Daher kann Paulus sagen: $\tauὸ μῆζ ἡγοράσθητε$ 1. Kor. 6 20, 7 23.

Wie schon hier, so tritt auch Kol. 2 14 das Gesetz in enger Verbindung mit den Engelmächten auf. Nach dieser Stelle hat Gott das Gesetz ans Kreuz genagelt. Die inhaltliche Erklärung hierfür gibt wohl Gal. 3 13. Das Gesetz hat sich öffentlich am Kreuze damit aufgehoben, dass es über den Gottessohn den Fluch verhängt hat. Denn es hat damit eben auch wieder im Grunde nicht diesen selbst, sondern nur dessen «Fleisch» d. h. sein eigenes Machtgebiet, getroffen Röm. 8 3. Deutlich wird diese Beziehung Röm. 7 1 ff., wo das Gesetz auch personifiziert erscheint. Hier ist seine Verbindung mit dem Tode Christi ausdrücklich durch den Begriff des Fleisches vermittelt ($\sigmaῶμα$ hier = $σάρξ$). Durch den Tod des Christus — der nun als Geist ohne Fleischesleib lebt — hat es für diesen und für alle, die mit ihm «getötet» werden (Röm. 6), seinen Machtbereich verloren.

Wie die Engelmächte mit dem Gesetz, so steht dieses also wieder im Zusammenhange mit dem Fleische. Die Betrachtungen gehen daher bei Paulus ineinander über. Naturgemäss nimmt aber die Beziehung des Todes Christi auf das Fleisch die zentrale Stellung bei Paulus ein. Denn während die Herrschaft der Engelmächte erst bei der Parusie Christi endgültig vernichtet wird, und die Beziehung auf das Gesetz im eigentlichen Sinne nur für die Juden in Betracht kam, entspricht die Beziehung des Todes

Christi auf die Erlösung von dem Sündenfleische nicht nur am besten der Anschauungsform der Erlösungstat des Christus in seiner Fleischwerdung und der Vernichtung des Fleischesleibes am Kreuz, sondern auch der universalen Lehre des Paulus von der Fleischnatur des Menschen überhaupt. Die in Röm. 8 2 ff. ausgesprochene Anschauung des Paulus nimmt daher in der Tat die beherrschende Stellung in seiner Vorstellung vom Tode des Christus ein. Denn sie bringt ihn in die engste Verbindung mit seiner Anthropologie Röm. 7 24. Auf die Frage: wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? antwortet am präzisesten Röm. 8 3: das ist dadurch geschehen, dass Gott seinen Sohn hat Fleisch werden lassen und in seinem Kreuzestode das Vernichtungsurteil über die Sünde im Fleische ausgesprochen hat. Der nicht ausgesprochene Zwischengedanke ist auch hier wieder der, dass der eigene Sohn Gottes selbstverständlich nicht hat durch den Kreuzestod vernichtet werden können. Die Vernichtung hat eben nur das Sündenfleisch getroffen, in dem der Gottessohn erschienen war.

Die paulinische Lehre von dem Erlösungstode Christi wird also in allen ihren Beziehungen verständlich, wenn wir seine im Kreuzestode gipfelnde Menschwerdung als die geschichtliche Erlösungstat Gottes und des präexistenten Gottessohnes begreifen.

Dasselbe gilt auch von der Versöhnungslehre des Paulus. Auch der Begriff der Versöhnung trägt bei Paulus durchaus geschichtliche Prägung, die sich durch die Begriffsreihe: Feindschaft — Versöhnung — Friede charakterisiert 2. Kor. 5 18 ff., Röm. 5 10 f., Kol. 1 20 ff. Die Vorstellungen, die den Paulus bei dieser Gedankenreihe leiten, sind folgende: Es herrscht gegenseitige Feindschaft zwischen Gott und der Welt, die unter der Herrschaft gottwidriger Mächte steht (Röm. 5 10, 8 7 f., Kol. 1 20 f.).

Die Feindschaft tritt bei den Menschen in dem gottwidrigen Fleischestriebe (Röm. 8 7 f.) in ihrer Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit (Röm. 1 18 ff., 5 6, Kol. 1 21 ἀπελλοτριωμένοι) zu Tage. Die Feindschaft Gottes offenbart sich in seinem Zorn, in dem er die Menschheit ihrer Lasterhaftigkeit preisgegeben hat (Röm. 1 18, 24, 28), um sie einst definitiv in dem grossen Gericht zu bestrafen (Röm. 3 5 f.). Nun aber hat Gott seine Feindschaft aufgegeben, hat Frieden gestiftet (Kol. 1 20) und bietet der Welt — nicht bloss den Menschen — Versöhnung an (2. Kor. 5 18 f., Kol. 1 20 f.). Den Beweis seiner Liebe hat Gott in dem Tode Christi geliefert (Röm. 5 8). Deutlich vor aller Welt hat ihn Gott als Sühnopfer in seinem Blute hingestellt (Röm. 3 25, 5 9, 2. Kor. 5 21, Kol. 1 20, 22), und lässt diese Tat durch seine Boten verkündigen (2. Kor. 5 19). Paulus stellt durchaus die Versöhnungstat Gottes nicht als Voraussetzung, sondern als Bekundung der Sündenvergebung in den Vordergrund (2. Kor. 5 19 und das δωρεάν Röm. 3 24). Der Nerv der Sache liegt auch hier nicht in nachträglichen Theorieen, sondern in der Liebestat Gottes selbst, der seinen Sohn hat Mensch werden und sterben lassen. Wer an diese Liebestat Gottes glaubt, ist mit Gott versöhnt und erlangt die Vergebung der Sünden.¹

¹ Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist eine im Kampfe mit den Judaisten entstandene Ausbildung seiner Heilslehre (Weizsäcker, S. 138 ff.). Sie stellt dieselbe im Gegensatze zur jüdischen Heilslehre und mit ausdrücklichem Ausschluss des Gesetzes als des Heilsweges dar. (Röm. 9 30 ff. 10 3. 321.) Das Ziel ist hier wie dort dasselbe: Der Heilsstand der Gerechtigkeit vor Gott (δικαιοσύνη θεοῦ). Aber der jüdische Heilsweg des Gesetzes hat sich als ein Irrweg herausgestellt, der nicht zur Gerechtigkeit, sondern zum Zorn führt (Röm. 4 15). Jetzt aber ist der allein mögliche und schon in der Schrift bezeugte (Röm. 3 21. Kap. 4) Heilsweg des Glaubens offenbar in Christo geworden. Wer nun noch auf dem Gesetzeswege beharrt, verachtet die Gnade Gottes Röm. 4 26. Gal. 2 16. Gerech wird der Mensch allein durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo Jesu. Röm. 3 26 ff.

Die geschichtliche Prägung der Begriffe «Erlösung» und «Versöhnung» zeigt, dass für Paulus der Tod Christi nicht zuerst unter dem sachlichen Gesichtspunkte eines Opfers, sondern unter dem einer persönlichen Tat und Willensäußerung Gottes in Betracht kommt. Der Tod Christi ist ihm zuerst die öffentliche Dokumentierung der Macht und Weisheit und Liebe Gottes. Dass gerade dieser Gesichtspunkt für Paulus ganz besonders in Betracht kam, zeigen auch die Ausdrücke, die Paulus für die Sache gebraucht: ἀποκαλύπτεται Röm. 1 17, 16 25: πεφανέρωται Kap. 3 21, 16 26: προσέθετο Kap. 3 25: ἐνδείξις Vers 25, 26; συνίστησιν Kap. 5 8; ἐν παρρησίᾳ Kol. 1 15. Auch «das Kreuz» als das sichtbare Wahrzeichen der Liebe Gottes gehört dazu (vgl. bes. Gal. 3 1).

Natürlich hat nun Paulus den Tod Christi auch unter sachlichen Gesichtspunkten gewertet. Dass ihm diese aber nicht die massgebenden waren, geht schon aus ihrer Mannigfaltigkeit hervor. Es kommen so ziemlich alle Vorstellungen in Betracht, die ihm als Juden dafür zu Gebote standen, vor allem die der Stellvertretung, des Opfers und des Verdienstes.

Wenn Paulus sagt, dass Christus «für uns» oder «für unsere Sünden» gestorben sei, so sieht er den Tod Christi nicht nur als die subjektive Erlösungstat Gottes und Christi von aussermenschlichen Schicksalsmächten an, sondern auch als eine die Sünde als persönliche Verschuldung des Menschen objektiv sühnende Kraft.¹ Veranlasst ist diese Vorstellung durch die im Judentum geläufige Anschauung von dem stellvertretenden Leiden der Gerechten. Ganz deutlich kommt das Röm. 5 6 ff. zur

¹ Doch hängen beide Anschauungen miteinander zusammen, wie Heitmüller bez. der Taufe gezeigt hat. «Auch die Sündenvergebung, die in der Taufe gewährleistet wird, ist im Grunde eine Befreiung vom Teufel, seinem Herrn und seinen Werken: ein Exorzismus.» (S. 280).

Darstellung. Ob Paulus bei Vers 7 an die IV Makk. 5 ff. berichtete Erzählung gedacht hat oder nicht, sie bietet auf jeden Fall eine gute Illustration zu seiner Vorstellung, dass das Blut der Gerechten die Sünden des Volkes sühnt (vgl. IV Makk. 4 27 ff., 17 21, [111]). Auch die Bezeichnung des Todes Christi als Sühnopfer Röm. 3 25 ist diesem Gedankenkreise entnommen, wie IV Makk. 17 21 zeigt.

Die Opfertheorie ist für Paulus jedenfalls mehr Bild als sachliche Erklärung. Das zeigt schon die Mannigfaltigkeit ihrer Verwendung (1. Kor. 5 7: Passa; Kap. 11 25: Bundesopfer; Röm. 8 3: Sündopfer vgl. Weizsäcker, S. 134). Auch war für Paulus wie für die jüdische Theologie im Zeitalter Jesu überhaupt, der Opferkult bedeutungslos geworden.¹ Ja, wenn Paulus 1. Kor. 10 18 ff. den jüdischen Opferkult in bedenkliche Parallele mit den heidnischen Opfern stellt (vgl. auch die Ausdrücke ἱερὰ κατὰ σάρκα und θυσιαστηρίον für θεὸς Vers 18) und Röm. 12 1 von einem «vernünftigen» Opferdienst doch nur im Gegensatze zu einem unvernünftigen reden kann, so liegt die Vermutung nahe, dass Paulus auch den Tempelkult zu dem Dienste der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gezählt hat Gal. 4 8 ff. Der Opferbegriff kam daher für Paulus lediglich als Anschauungsbild in Betracht²; die Sache, die er meint, liegt in der Theorie der Stellvertretung. Es fragt sich nur, ob darin auch die Vorstellung einer stellvertretenden Strafe zu suchen ist. Paulus sieht allerdings im Tode Christi nirgends eine Erweisung des Zornes, sondern überall das Werk der Liebe Gottes. Und doch redet er Röm. 3 26 von einem Erweis der Strafgerechtigkeit.

¹ Bousset gibt in seinem Buche über die Religion des Judentums mit Recht keine Darstellung der jüdischen Opfertheorie; eine solche gab es eben nicht.

² Pfleiderer zieht auch die Taurobolien und Kriobolien der heidnischen Mysterienvereine als Vorbilder für die sühnende Wirkung des Blutes Christi herbei.

keit Gottes gegenüber dem bisherigen Uebersehen der Sünde. Die Lösung der Schwierigkeit liegt auch hier wieder in der Vorstellung von der Menschwerdung Christi. Dadurch, dass dieser Sündenfleisch annahm, war es Gott möglich, die Sünde im Fleische zu verurteilen (Röm. 83), und so am Kreuze an der Sünde seine strafende Gerechtigkeit zu erweisen. Da nun Paulus die Menschwerdung Christi nicht doketisch fasste, so konnte er die Vorstellung eines stellvertretenden Strafleidens Christi bilden, ohne dabei den Grundgedanken der im Tode Christi erschienenen Liebe Gottes aufzugeben. Denn sterben im vollen Sinne konnte Christus nur, soweit er Mensch geworden ist Röm. 610. Deshalb gehört auch für Paulus die Auferstehung als die notwendige Kehrseite zu dem Heilswerke Christi 1. Kor. 15 17 f., Röm. 4 25.

Endlich kommt für Paulus der Tod Christi auch unter dem Gesichtspunkte des Verdienstes in Betracht. Wie er als Jude seine Hoffnung auf das Verdienst der Väter gestellt hat Röm. 11 28, so hat er auch als Christ die Rechtthat und den Gehorsam Christi als eine den Menschen zugute kommende satisfaktorische Leistung angesehen Röm. 5 18 f. Diese Gehorsamstat besteht auch hier in der im Kreuzestode gipfelnden Menschwerdung des himmlischen Christus.¹ Die Gegenüberstellung von Adam und Christus Vers 12 ff. zeigt zugleich, in welcher Weise sich Paulus die Wirkung des Verdienstes Christi auf die Menschen vermittelt dachte. Die Vermittlung bildet der Ge-

¹ Der εἰς ἀνθρώπου ist auch hier der himmlische Mensch, dessen γάρ (Vers 15 wie 2. Kor. 89) und ὑπακοή (Vers 19 wie Phil. 27) in der Menschwerdung überhaupt besteht. Der Tod Christi wird in dem ganzen Abschnitt nicht ein einziges Mal ausdrücklich erwähnt und kann auch nicht gut, abgesehen von der Menschwerdung Christi überhaupt, als θάνατος (Vers 15), θάνατος und γέννημα (Vers 16) Gottes bezeichnet werden. Vgl. auch den Ausdruck τοῦ μέλλοντος Vers 14, der auf die Parusie des himmlischen Christus geht; ebenso das Futurum in Vers 17 und Vers 19.

danke der Solidarität der Menschheit mit ihrem irdischen bzw. himmlischen Repräsentanten. In derselben Weise hat sich Paulus auch die Verurteilung der Sünde und des Fleisches überhaupt in dem Sündenflesche Christi vorgestellt.

Die Wirkung des Todes Christi auf die Gläubigen ist entsprechend seiner grundlegenden Bedeutung als Erlösungs- und Versöhnungstat Gottes und Christi der Zustand der Freiheit und des Friedens.

Freiheit ist für Paulus der Zustand der Erlösung von allen gottwidrigen Mächten, die den Menschen bisher in Knechtschaft hielten: vom Gesetz der Sünde und des Todes Röm. 8, 2; 6, 18. 22; vom Gesetz Gal. 2, 4. 26, 5. 1. 13; von der Vergänglichkeit Röm. 8, 21; von allem Irdischen 1. Kor. 9, 19. 1, 10. 29, 2. Kor. 3, 17.

Diese Freiheit wird erreicht durch ein in der Taufe vollzogenes mystisches Mitsterben mit Christus Röm. 6, 1 ff., Kol. 2, 20, das Paulus auch ein Mitgekreuzigtwerden nennt Röm. 6, 6, Gal. 2, 20, 5, 24, 6, 14. Neben der allgemeinen Vorstellung des Gestorbenseins der Christen Kol. 3, 3 unterscheidet dann Paulus noch speziell ein Gestorbensein von den *συνζητοῦν τοῦ νόμου* Kol. 2, 20: vom Gesetz Gal. 2, 19, Röm. 7, 6; von der Sünde im Fleische Röm. 6, 2, 8, genau den Mächten entsprechend, von denen Christus die Menschen erlöst hat.

In Beziehung auf Gott ist durch die im Tode Christi vollzogene Versöhnung statt des früheren Zustandes der Feindschaft der Zustand des Friedens eingetreten Röm. 5, 1. Soweit dieser auf Erfahrung der Sündenvergebung beruht, ist er der Stand der Gnade Röm. 5, 2 und der Hoffnung auf Errettung vom zukünftigen Zorn Röm. 5, 9 f. 1. Thess. 1, 10, 5, 9, Röm. 8, 32.

3. Die bedeutsamste Ausgestaltung hat die jüdische Christologie des Paulus durch die Vorstellung von der

Wirksamkeit des erhöhten Christus erfahren. Diese umschliesst die Zeit von der Erhöhung bis zur Parusie des Christus und setzt, wie wir bereits (in Abschnitt 4 über die Bedeutung des himmlischen Christus) gesehen haben, die Vorstellung vom Wesen des Christus als des prä-existenten Gottessohnes und Himmelsmenschen voraus.¹ Wir können uns deshalb auch hier auf kurze Andeutungen beschränken.

Vorbedingung für die Wirksamkeit des erhöhten Christus sind seine Auferstehung und Erhöhung; die erstere allerdings nur als ein durch die Menschwerdung notwendig gewordenes Zwischenglied (vgl. das ἐξ νεκρῶν-σενος νεκρῶν Röm. 14 und die Uebergangung dieser Vorstellung in Phil. 2).² Die Hauptsache ist die Erhöhung zur Rechten Gottes (Röm. 834, Kol. 31) mit erhöhter Macht (Röm. 14) und Würde (Phil. 29 ff.). Das neue in der Christologie des Paulus ist aber auch hierbei nicht die himmlische Herrlichkeit des Christus, in welche dieser ja nur zurückkehrt, sondern eben seine Einsetzung in die Macht- und Würdestellung des Herrn über alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist Phil. 210 f., Kol. 219 f., 1. Kor. 1526, 86, Röm. 147 f. (Eph. 110). Diese allumfassende Herrschaft ist das Ziel der Wirksamkeit Christi, das dieser nach der jüdisch-christlichen Vorstellung des Paulus bei seiner Parusie erreichen

¹ Vgl. auch Titius, a. a. O., S. 221: „Die Kraft, sich alles untertänig zu machen, Phil. 321 . . . beruht doch wohl darauf, dass er (Christus) das Organ der göttlichen Wertschöpfung 1. Kor. 86 und des Weltbestandes Kol. 117 ist“.

² Die Auferstehung Christi kommt für Paulus mehr als Beweis und wirksames Prinzip (ἀπαρχή 1. Kor. 1523 = Röm. 1116) für die physische (1. Thess. 414 etc.) und ethische (Röm. 6 etc.) Auferstehung der Gläubigen, wie für diesen selbst in Betracht. Wie sich Paulus den Aufstieg des σώματος τῆς δόξης (1. Kor. 28) in den obersten Himmel gedacht hat, sagt er nicht. Nach Eph. 48 hat dieser schon bei seiner Auffahrt in die Höhe Gefangene gemacht, etwa die Wächter (γρηγοροί) der Himmelstore.

soll 1. Kor. 15 23 ff. Konsequenterweise denkt sich nun Paulus die ganze gegenwärtige Wirksamkeit Christi als **V o r a r b e i t** für dieses Ziel, als **V o r b e r e i t u n g** für die **n a h e P a r u s i e**.

In dieser Beziehung lässt sich eine dreifache Wirksamkeit des erhöhten Christus unterscheiden 1. durch die Apostel, 2. an den Gläubigen, 3. in der Gemeinde.

Während Paulus als Jude die Herrschaft des Christus erst bei der Parusie erwartete, hat er bei seiner Bekehrung die Wirksamkeit des Erhöhten selbst erfahren. Er hat den Paulus — wie die andern Apostel — selbst durch persönliches Hervortreten aus seiner himmlischen Herrlichkeit in seinen Dienst berufen (Phil. 3 12, 1. Kor. 9 16, 15 9, Röm. 1 5, Gal. 1 etc.) und lebt (Gal. 2 20), redet (2. Kor. 13 3) und leuchtet (2. Kor. 4 6) nun in ihm unmittelbar. Seine Kraft (2. Kor. 12 9, 10 8 ff., 13 10, 1. Kor. 5 4 f. etc.) und Weisheit (1. Kor. 2 16 vgl. auch das ἐν λόγῳ κυρίου 1. Thess. 4 15, 1. Kor. 7 10, 25, 15 51) ist in dem Apostel mächtig. Hieraus erklärt sich das hohe Selbstbewusstsein des Paulus, der selbst durch seine Erlebnisse und Leiden das Werk Christi fortzuführen überzeugt ist (vgl. bes. Kol. 1 24), sowie die auffallende Tatsache, dass seine Briefe zum grössten Teile nicht nur Verteidigungen, sondern Erläuterungen seines Apostolats sind. Wie nun diese Wirksamkeit des erhöhten Christus durch die Apostel hauptsächlich ein Feldzug gegen den Satan und sein Reich ist, ist oben bereits gezeigt (vgl. Abschnitt 9).

Aus dieser persönlichen Erfahrung des Paulus von der Kraft und Wirksamkeit des erhöhten Christus in ihm ist nun auch seine Anschauung und Lehre von der Wirksamkeit Christi an den übrigen Christen abzuleiten. Zunächst ist diese Wirkung eine indirekte, durch die Predigt der Apostel vermittelte (2. Kor. 4 6). Aber, indem Paulus

die eigene Erfahrung der Neuschöpfung in Christus verallgemeinert (2. Kor. 5 17), sieht er die in den Gläubigen wirksam gewordenen Kräfte auch direkt als Wirkungen des erhöhten Christus an (Röm. 8 10). Vermittelt ist dieser Gedanke für Paulus durch eine doppelte Vorstellungsreihe. Einmal durch die Vorstellung einer mystischen Vereinigung der Gläubigen mit dem Tode und dem Auferstehungsleben des Christus durch die Taufe Röm. 6 und das Abendmahl 1. Kor. 10 16, 11 26 ff.; sodann aber auch durch die Wesensbestimmung des Christus als des $\pi\tau\epsilon\delta\mu\alpha\varsigma$ 2. Kor. 3 17. Dadurch ist die Christologie des Paulus eine Parallele zu seiner Pneumatologie geworden (Röm. 8 9 f. vgl. Gunkel, die Wirkungen des hl. Geistes, S. 100). Auch hierüber ist schon in Abschnitt 4 näheres gesagt. Eine besondere Bedeutung behält aber auch der persönliche Christus zur Rechten Gottes für die Gläubigen durch sein fürbittendes Eintreten gegenüber Anklägern Röm. 8 34, unter denen nach Vers 38 f. Engelmächte zu verstehen sind. Hierdurch wird der Zusammenhang mit seiner jüdischen Christologie wieder besonders deutlich.

Wie in allen einzelnen, so denkt sich endlich Paulus den erhöhten Christus auch in der Gemeinde wirksam. Sie ist sein Leib 1. Kor. 12 10, 17, er ihr Haupt Kol. 1 f. In Kol. 1 wie in 1. Kor. 8 ist diese Vorstellung der Zusammenfassung aller in Christus mit seiner Stellung als Schöpfungsmittler begründet Kol. 1 15 ff., 1. Kor. 8 6. So soll auch durch ihn dereinst alles wiederhergestellt werden Kol. 1 20. Der Anfang ist gemacht in der Gründung der Gemeinde Kol. 1 18, 1. Kor. 12 etc. Das Ende wird sein, wenn Christus bei seiner Parusie alle Feinde überwunden (1. Kor. 15 25 ff.) und das Reich dem Vater übergeben haben wird, auf dass Gott sei alles in allem Vers 28.

So erklärt also die geschichtliche Entstehung der paulinischen Christologie die verschiedenartigen Züge die-

ses wunderbaren Christusbildes. Sie lehrt uns aber auch zugleich verstehen, worin das Neue und Wertvolle der Christologie des Paulus besteht: nicht in den aus dem hellenistischen Judentum stammenden metaphysischen Zügen des präexistenten Gottessohnes und Himmelsmenschen, sondern in der persönlichen Tat seiner Menschwerdung. Indem Paulus die Menschwerdung des Christus als die Kundgebung der Vaterliebe Gottes und als die persönliche Liebes- und Gehorsamstat des Christus wertete, hat er in sein jüdisches Christusbild den Kern dessen aufgenommen, was Jesus der Welt gebracht hat. Und besser kann auch die subjektive Aneignung dieses Kernes kaum zum Ausdruck gebracht werden, als es der Apostel tut mit den Worten: «Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben» Gal. 220.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

1900

CHICAGO, ILL.

Reden

gehalten an der Universität Strassburg.

- Baumgarten, Hermann**, Zum Gedächtniss Kaiser Friedrichs. Rede gehalten bei der Gedenkfeier der K.-W.-Universität am 30. Juni 1888. *M* — 40
- Braun, Ferdinand**, Ueber physikalische Forschungsart. Rede gehalten am 27. Januar 1899. *M* — 80
- Calker Fritz van**, Politik als Wissenschaft. Rede gehalten am 27. Januar 1898. *M* 1 —
- Fittig, Rudolph**, Ziele und Erfolge der wissenschaftlich-chemischen Forschung. Rede am 1. Mai 1895. *M* — 60
- Forster, Joseph**, Warum und was essen wir? Rede gehalten am 27. Januar 1901. *M* 1 —
- Forster, Joseph**, Bakteriologie und Hygiene. Rede gehalten am 1. Mai 1903. *M* — 80
- Gerland, Georg**, Ueber Ziele und Erfolge der Polarforschung. Rede gehalten am 27. Januar 1897. *M* — 60
- Goette Alexander**, Ueber Vererbung und Anpassung. Rede gehalten am 30. April 1898. *M* — 80
- Goltz, Friedrich**, Gedenkfeier des verewigten Stifters weiland Seiner Majestät Kaiser Wilhelms. Rede gehalten am 30. April 1888. *M* — 40
- Heitz, Emil**, Zur Geschichte der alten Strassburger Universität. Rede gehalten am 1. Mai 1885. 2. Aufl. *M* — 60
- Holtzmann, Heinrich**, Das neue Testament und der römische Staat. Rede am 27. Januar 1892. *M* — 60
- Laband, Paul**, Das Deutsche Kaiserthum. Rede gehalten am 27. Januar 1896. *M* — 60
- Lenel, Otto**, Das bürgerliche Gesetzbuch und das Studium des römischen Rechts. Rede am 1. Mai 1896. *M* — 60
- Martin, Ernst**, Wolfram von Eschenbach. Rede am 27. Januar 1903. *M* 1 —
- Mayer, Otto**, Portalis und die organischen Artikel. Rede am 27. Januar 1902. *M* — 80
- Mayer, Otto**, Justiz und Verwaltung. Rede gehalten am 1. Mai 1902. *M* 1 —
- Merkel, Adolf**, Ueber den Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Strafrechts und der Gesamtentwicklung der öffentlichen Zustände und des geistigen Lebens der Völker. Rede am 30. April 1889. *M* — 40

- Michaelis, Adolf**, Altattische Kunst. Rede gehalten am 27. Januar 1893. *M* — 80
- Neumann, Karl**, Die Grundherrschaft der römischen Republik, die Bauernbefreiung und die Entstehung der servianischen Verfassung. Rede am 27. Januar 1900. *M* 1 —
- Nowack, Wilhelm**, Die sozialen Probleme in Israel u. deren Bedeutung f. die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Rede gehalten am 30. April 1892. *M* — 60
- Nowack, Wilhelm**, Die Entstehung der israelitischen Religion. Rede gehalten am 27. Januar 1895. 2. Auflage. *M* — 80
- Reye, Theodor**, Die synthetische Geometrie im Alterthum und in der Neuzeit. Rede gehalten am 1. Mai 1886. 2. Auflage. *M* — 40
- Schwalbe, Gustav**, Ueber einige Probleme der physischen Anthropologie. Rede am 1. Mai 1893. *M* — 60
- Das Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, am 1. Mai 1897. Enthält: Festrede des Prof. Dr. Wilhelm Windelband, Ansprachen und Erwiderungen. *M* 1 20
- ten Brink, Bernhard**, Ueber die Aufgabe der Litteraturgeschichte. Rede gehalten am 1. Mai 1890. *M* — 60
- Varrentrapp, Conrad**, Der Grosse Kurfürst und die Universitäten. Rede am 27. Januar 1894. *M* — 80
- Weber, Heinrich**, Ueber die Entwicklung unserer mechanischen Naturanschauung im neunzehnten Jahrhundert. Rede gehalten am 1. Mai 1900. *M* — 80
- Windelband, Wilhelm**, Geschichte und Naturwissenschaft. Rede gehalten am 1. Mai 1894. 2. Aufl. *M* — 60
- Ziegler, Theobald**, Glauben und Wissen. Rede gehalten am 1. Mai 1899. 2. Aufl. *M* — 80
- Ziegler, Theobald**, Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia. Rede gehalten am 27. Januar 1889. *M* — 50
- Zoepffel, Richard**, Johannes Sturm, der erste Rector der Strassburger Akademie. Rede gehalten am 30. April 1887. *M* — 40
-

Verlag von J. H. Ed. Heik (Heik & Mündel).

- Froehlich, A.** Sektentum und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsaß-Lothringens. *M* 3.—
- Gerbert, C.** Geschichte der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534. *M* 3.—
- Heik, F. C.** Das Zunftwesen in Straßburg. Geschichtl. Darstellung., begleitet v. Urkunden u. Actenstücken. Mit einem Vorwort von Ludwig Spach. Mit 22 in den Text gedruckter Zunftwappen. *M* 2.—
- Horning, Wilh.** Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrh. *M* 4.—
- Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVI. Jahrh. (2. Hälfte). *M* 4.—
- Inslinus,** des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II). Eingeleitet, verdeutsch und erläutert von H. Weil. *M* 5.60
- Kannengießer, Paul.** Der Reichstag zu Worms vom Jahre 1545. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Schmalkaldischen Krieges. *M* 3.—
- Zum Gedenktage des elsässischen Reformators Martin Bucer. Mit Porträt *M* —.30
- Karl, Wilh.** Beiträge zum Verständniß der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus. Eine theologische Studie. *M* 3.—
- Kieser, Ludw. Alb.** Pfarrbuch der Grafschaft Hanau-Richenberg. Nach Urkunden. *M* 8.—
- Lork, M.** Geschichte der evangelisch-reformirten Gemeinde Oberseebach-Schleithal. Nach urkundl. Quellen bearb. *M* 1.50
- Matthis, Gust.** Die Leiden der Evangelischen in der Grafschaft Saarwerden. Reformation und Gegenreformation 1557—1700. *M* 3.—
- Bilder aus der Kirchen- und Dörfergeschichte der Grafschaft Saarwerden. *M* 3.—
- Meister, Alois.** Der Straßburger Kapitelstreit 1583—1592. Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation. *M* 14.—
- Mügel, H.** Religion und Sozialdemokratie. *M* —.50
- Müllenheim von Reßberg.** Herm. Frhr. v. das Geschöhl der von Müllenheim und Born 1332. Mit 6 Tafeln. *M* 3.—
- Pesslikans von Rufach,** Konrad, Hanschronik. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Deutsch von Th. P u l l i n u s. *M* 3.50

Verlag von J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

- Kenz, Rudolf.** Mag. Johann Daniel Brummer. Ein Lebens-
bild aus der protestant. Kirche und Schule Straßburgs
(1756—1844). *Ab* 1.—
- Zum Gedächtnis Martin Buzer's, des Straßburger Refor-
mators. Mit 1 Bilde. *Ab* —.20
- Nochhoff, S.** Matthias Erb. Ein elsässischer Glaubenszeuge
aus der Reformationszeit. *Ab* 1.20
- Smend, Julius.** Ueber den Wert der Todeserinnerung für
unser inneres Leben. Rede. *Ab* —.60
- Der erste evang. Gottesdienst in Straßburg. Rede. *Ab* —.80
- Spitta, Friedrich.** Gottesdienst und Kunst. Vortrag gehalten
im Evangelischen Vereinshause zu Straßburg. *Ab* —.50
- Drei kirchliche Festspiele für Weihnachten, Ostern und
Pfingsten. Zweite Auflage. *Ab* 1.80
- Das Gesangbuch für die evangelischen Gemeinden von
Elsaß-Lothringen, kritisch beleuchtet. *Ab* 1.—
- Das Straßburger Gesangbuch für Christen Augsburgischer
Konfession. *Ab* 2.—
- Stricker, Ed.** Johannes Calvin als erster Pfarrer der reform.
Gemeinde zu Straßburg. Nach urkundl. Quellen. *Ab* 1.20
- Teutsch, Chr.** Straßburger Bilder aus den vierziger Jahren.
Reich illustr. von D. Krencker. *Ab* 3.—
- Angerer, C.** Eine Kirche der Wüste in Lothringen. Erin-
nerungsblätter aus Courcelles-Chaussy. *Ab* 4.—
- Weber, Prof. Dr. Alfr.** Die Religion als Wille zum ewigen
Leben. *Ab* 1.60
- Winkelmann, Otto.** Der Schmalkaldische Bund 1530—1532
und der Nürnberger Religionsfriede. *Ab* 6.—
- Ziegler, Theobald.** Thomas Morus und seine Schrift von
der Insel Utopia. Rede. *Ab* —.50
- Zur Erinnerung** an den Brand des Collegium Wilhelmitanum
und des protestantischen Gymnasiums am 29. Jan. 1866.
Mit einer Rede von Prof. Baum. *Ab* —.20
- Zur 400 jährigen Geburtstagsfeier Martin Buzers.**
Martin Buzers an ein christlich Rath und Gemein der
stat Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon.
(Neudruckt). — Bibliograph. Zusammenstellung der ge-
druckten Schriften Buzers v. Dr. F. Wenig. — Ueber
den handschriftlichen Nachlaß u. die gedruckten Briefe
Martin Buzers. — Verzeichnis der Litteratur über
Buzer, von Lic. A. Grichson. *Ab* 6.—

47890

225.979

Brückner, Martin

B831

Die entstehung der

Paulinischen Christologie

225.979

47890

○

B831

